

طه حسين
في الشعر الجاهلي

■ تقديم : جبر المنعم تليبة ■

رؤية
للنشر والتوزيع
2007

مرايا الكتاب

الكتاب : طه حسين في الشعر الجاهلي

تقديم : عبد المنعم تليمة

تأليف : **طه حسين**

المدير المسؤول : رضا عوض

روية للنشر والتوزيع

القاهرة ٣٥٢٩٦٢٨ / ١٢ -

Email: Roueya@hotmail.com

فاكس : ٥٧٥٢٨٥٤٠

الإخراج الداخلي : جوي

جميع وتنفيذ : الشركة الدولية لخدمات الكمبيوتر

الطبعة الأولى ٢٠٠٧

رقم الإيداع : ٧٨٢٢ / ٢٠٠٦

الترقيم الدولي : 977-6174-19-1

طه حسين
في الشعر الجاهلي

■ محتوی الكتاب ■

الموضوع	الصفحة
هذا الكتاب - بقلم عبد المنعم تليمة	٩
مدخل - بقلم عبد المنعم تليمة	١٥
الشعر الجاهلي	
الفصل الأول	٦٣
1 - تمهيد	٦٤
2 - منهج البحث	٧٤
3 - مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تلتبس في القرآن	
لا في الشعر الجاهلي	٧٨
4 - الشعر الجاهلي واللغة	٨٧
5 - الشعر الجاهلي واللهجات	٩٤

الموضوع	الصفحة
الفصل الثاني	
أسباب انتحال الشعر	١٠٥
1 - ليس الانتحال مقصوداً على العرب	١٠٦
2 - السياسة وانتحال الشعر	١١٢
3 - الدين وانتحال الشعر	١٣٤
4 - القصص وانتحال الشعر	١٥٦
5 - الشعبية وانتحال الشعر	١٧٢
6 - الرواة وانتحال الشعر	١٨٤
الفصل الثالث	
الشعر والشعراء	١٩٣
1 - قصص وتاريخ	١٩٤

الموضوع	الصفحة
2 - أمرؤ القيس . عبيد، علقمة	٢٠٢
3 - عمرو بن قمينة، مهلل، جلييلة	٢٢٤
4 - عمرو بن كلثوم، الحارث بن حِلْزَة	٢٣٢
5 - طرفة بن العبد، التلمس	٢٤١
قرار النيابة في قضية كتاب «في الشعر الجاهلي»	٢٥٣

هذا الكتاب

بقلم: عبد المنعم تليمة

من الكتب ما يضيفه التاريخ إلى أمهات الكتب الخوالد، لأن هذا المضاف يفتح السبل أمام النظر وإعمال العقل وأمام البحث ومناهج العلم. من هذه الكتب (فى الشعر الجاهلى) الذى صدر بهذا العنوان منذ ثمانين سنة (١٩٢٦) فثارت حوله حركة واسعة جعلت طه حسين يحذف منه سطورا ويعيد نشره فى السنة التالية (١٩٢٧) بعنوان (فى الأدب الجاهلى). ونحن هنا ننشر النص الاصلى الذى صودر عند نشره أول مرة. ولقد رصد مؤرخ النهضة الحديثة أن كثيرين من نصراء طه حسين وخصومه، ولكل فريق وجهته الفكرية، اهتموا بمسألتين: الأولى ما عرف بالانتحال الذى لحق بنصوص الشعر العتيقة وبخاصة الشعر الجاهلى. ذهب فريق إلى أن كتاب طه حسين دعوة إلى التبحر وإلى النهج النقدي التقويى حتى لو كانت هذه الدعوة متوسعة غالية. وذهب الفريق الثانى إلى أن دعوة طه حسين تزلزل قاعدة ثقافية مهمة، الشعر

هذا الكتاب

الجاهلي، ويمكن أن تنسحب إلى موروثات عزيزة فتضعها موضع
 الريبة والإيهام والإنكار. والحق أن هذه المسألة الأولى، الانتحال،
 قديمة، أول من نبه إليها لغويون وبلاغيون من القرنين الثاني
 والثالث الهجريين. وكل ما أثير في هذه المسألة، قديماً وحديثاً،
 موضع للبحث والدرس، إنما الذي ننص عليه هنا أن قضية
 الانتحال لم تكن الأساس في عمل طه حسين. وأما المسألة
 الثانية، فقد اتصلت بالمنهج الذي اصطنعه طه حسين. فهم أناس،
 من سطور قليلة في الكتاب، أن طه حسين يأخذ بما سمي منهج
 الشك الديكارتى. وليس هذا القول بشيء. فنقد ورد اسم ديكارت
 في فقرة ينص فيها طه حسين نصاً على أنه يأخذ بطرائق العلماء
 في العصر الحديث في التوثيق والموازنة بين الروايات ونقدها، مع
 قاعدة الاعتداد بأعمال العقل والحقائق التاريخية الفاعلة ونتائج

العلوم. منهج طه حسين هو المنهج النقدي التقويقي، العقلي، الذي تعتمد الدوائر العلمية الحديثة ويتوسل به العلماء المحدثون. قلنا هنا إن هاتين المسألتين، الانتحال والشك، مع اعتبار ما تفضيان إليه من آفاق البحث والدرس، لم تكونا الأساس في عمل طه حسين.

الأساس في هذا العمل الباقي أن طه حسين تصدى للمحاور الكبرى في التاريخ العربي بعامة وفي التاريخ الأدبي واللغوي بخاصة، محرراً الدرس من المتواتر الأسطوري والغيبى، ومعمداً نتائج العلم حتى زمنه. وقد جعل هذه المحاور الكبرى في ثلاثة:

• من العرب؟

• وما تاريخهم؟

• وما تاريخ لغتهم؟

وتبدى في إجابة طه حسين عن هذه الأسئلة الثلاثة وعيه بفلسفات التاريخ التي تمت نمواً كبيراً في القرن التاسع عشر، وبالنتائج الميكرة لعلوم اللغة التي نهضت على أسس معرفية جديدة وتوصلت إلى نتائج لم يعرفها العلم قبل عصره. كما تبدى في إجابة طه حسين إلمامه بقراءات الدارسين المحدثين للنقوش والوثائق العتيقة وإجراءاتهم في التعامل مع النصوص ويطرائتهم في نقدها. بهذا صار هذا العمل قاعدة نهضة تعتمد العقل أداة لتحرير

العقل والأفهام، وتعتمد بالعلم منهجاً لدرس الظواهر التاريخية وتأسيس الحياة الثقافية على الضبط والتوثيق والأساتيد.

تنشر النص الأصلي لعمل طه حسين، ونعهد له بمدخل مطول توخينا فيه أن نجيب عن الأسئلة الثلاثة الكبرى التي تصدى للإجابة عنها، مستعينين بمادة علمية وفرتها جهود العلماء والدارسين في العقود الثمانية التي تعاقبت بعد نشره. بهذا يظل عمل طه حسين أساساً مكيناً لبناء العلم، تنهض أعمدته ويتصل اكتمال أركانه في جهود الدارسين، جيلاً بعد جيل.

1

2

3

4

5

6

7

8

9

10

11

12

13

14

15

16

17

18

19

20

21

22

23

24

25

26

27

28

29

30

31

32

33

34

35

36

37

38

39

40

41

42

43

44

45

46

47

48

49

50

51

52

53

54

55

56

57

58

59

60

مدخل لقراءة « في الشعر الجاهلي »

عبد المنعم تليمة

ننشر هنا النص الأصلي لكتاب (في الشعر الجاهلي)، الذي أصدره طه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣م) سنة ١٩٢٦م وصادرته السلطات وقتئذ.

والكتاب في منهج التأريخ للغة والأدب وطرائق نقد النصوص وتصحيح نسبتها إلى منشئها. وقد فتح الكتاب - وهو يعالج مادته الأدبية - باباً واسعاً في النظر إلى التراث ودعا إلى مناهج جديدة لدرس هذا التراث وتقويمه، وأثار جملة هامة من المسائل الدقيقة التي تتصل بأنظار ومفاهيم ثقافية وتاريخية وفكرية وعلمية. ويجد مُدَوِّن التاريخ العربي الحديث في الكتاب مادة صالحة لبيان سبيل النهوض وتحرير العقل والإصلاح الثقافي بعمامة. وندع كل ذلك لرجالاته ومجالاته، أما نحن فوجهتنا - ها هنا - أن نرصد نتائج العلم في حقل التأريخ للغة والأدب العربيين في

العقود السبعة الأخيرة منذ صدور الكتاب إلى اليوم، وغايتنا تحديد ما توصل إليه طه حسين من نتائج وما انتهى إليه الدارسون والعلماء - بعده - في ذات الحقل، لبيّن أطراد تقدم العلم وآفاق تطوره. ونبدأ بالوقوف وقفتين لازمتين.

الوقفَةُ الأولى؛ جاء في كتاب طه حسين «أنَّ الكثرة المطلقة مما نسمّيه شعراً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي منتحلة مختلقة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين، وما بقي من الشعر الجاهلي الصحيح قليل جداً لا يُمثّل شيئاً ولا يدل على شيء ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي. إنَّ ما نُطالعه على أنه شعر امرئ القيس أو طرفة أو عمرو بن كلثوم أو عنترة ليس من هؤلاء في

شيء، وإنما هو انتحال الرواة أو اختلاق الأعراب أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المتكلمين والمحدثين والمفسرين». ومُجمل ما يصل إليه طه حسين في هذا الشأن أن الكثرة من الشعر الجاهلي بين مرفوض ومشكوك فيه وأن قلة منه - هي شعر مضر - في حاجة إلى تحرُّ وتدقيق وتحقيق، وأما النثر الجاهلي فلا قيمة له ولا غناء فيه.

ويحاول طه حسين أن يضع براهين تثبت حكمه السابق، فيرى أن الشعر الجاهلي - والأدب الجاهلي عامة - لا يصور حياة الجاهلين من كل أطرافها وجوانبها، وأما الذي يُصوِّرها تصويراً دقيقاً فلأنما هو القرآن الكريم. إنَّ القرآن الكريم يصور حيوات الجاهليين الدينية والعقلية والسياسية والاقتصادية، ولا شيء من هذا التصوير في الشعر الجاهلي، ولذا فإنَّ حياة العرب قبل الإسلام إنما تلمس في القرآن وليس في هذا الصدد الشعر الجاهلي الذي صنعت كثرته ووضعت بعد الإسلام وبخاصة في القرن الهجري الثاني، قرن الجمع والتدوين. ويُحاول طه حسين كذلك - إلى جانب ما رآه براهين تثبت صنع كثرة الشعر الجاهلي بعد الإسلام - أن يورد أسباباً تفسر هذا الصنع، وهذه الأسباب لديه خمسة مدارها السياسة والدين والشعبية والقصص والرواة. ويقصد بالسياسة العصبية القبلية، فقد أرادت القبائل في صراعها بعد الإسلام أن تجعل لنفسها مجداً قديماً فلجأت إلى وضع أشعار نسبتها إلى الجاهليين من شعرائها. ومن شواهد السبب الديني أن

اليهود والنصارى قد وضعوا -- بعد الإسلام شعراً كثيراً نسبوه إلى أسلافهم الجاهليين. أما الشعوبية فمدليل اتصالها بوضع الشعر ونسبته إلى جاهليين. أن بعض علماء اللغة والرواة في العصر العباسي قد صنعوا شعراً يمجّد الماضي الفارسي وجعلوا هذا الشعر على ألسنة شعراء جاهليين تقريباً من الوزراء الفرس - كالبرامكة - الذين استوزرهم الخلفاء العباسيون. وأما القصص فقد وضعوا شعراً نسبوه إلى الجاهلية الأولى والجاهلية الثانية، ذكروا فيه أمجاداً قديمة للقبائل وأحداثاً لأسم وشعوب وقبائل بائدة، إلى جانب ما وضعه بعض هؤلاء القصص من شعر زعموا قدمه وجعلوه على ألسنة كائنات غير بشرية منها الجن وغير الجن. وأخيراً وقف طه حسين - في بحثه عن أسباب الوضع والانتحال - عند فساد الرواة. وخص حمادا من الكوفة ومعه خلف الأحمر من البصرة بكثير من الشك والارتياب والافتراء بالتوسع في الوضع والانتحال سبيلاً إلى الكسب وغيره من الأغراض، كما وقف عند غيرهما من الرواة طالباً الاحتياط في قبول رواياتهم من الشعر الجاهلي.

ويريد طه حسين أن يستند حكمه بوضع أكثر الشعر الجاهلي يستند من تاريخ اللغة العربية. ينص هنا على أن لغة عرب الجنوب الحميرية كانت تختلف عن لغة عرب الشمال الفصحى في ألفاظها وقواعد صرفها ونحوها، وهو لهذا يشك فيما نسب إلى شعراء الجنوب الجاهليين من شعر بلغة الشمال. بل إنه ينص هنا على أن

فصحى الشمال ذاتها لم تكن سائدة بين القبائل الشمالية قبل الإسلام، وعلى أنها في ذلك العصر الجاهلي لم تتجاوز الحجاز. وهذه المسألة - لعظيم خطرها في العربية والأدب العربي - نقف عندها بتفصيل في موقع نال. ويريد طه حسين أيضاً أن يجد سنداً لحكمه في العلم الحديث. وينص هنا على أن الدارس الحديث عليه ألا يستسلم لكل ما جاء عن الأقدمين، بل عليه أن يخضع أقوالهم ورواياتهم وكتاباتهم لمناهج التحقيق الحديثة، وهي المناهج التي تبدأ بالشك سبيلاً إلى اليقين وتوجه الدارس إلى أن يتجرد من العاطفة والهوى ومن كل ما كان يعلمه قبل بدء عمله العلمي.

والحق أن الشك في بعض الشعر الجاهلي قديم. فقد تخرج ابن هشام صاحب السيرة النبوية، في وقت مبكر، - القرن الهجري الثاني - من قبول بعض روايات ابن اسحق لأشعار منسوبة إلى الأوائل والباثدين والجن وغيرهم. وثبّه علماء آخرون إلى أن القبائل وضعت شعراً نسبته إلى شعرائها الجاهليين أداة في صراعها من غيرها بعد الإسلام، وإلى أن الشعبية وضعت شعراً للمباهاة بأمجادها القديمة. وثبّه ابن سلام الجمحي في القرن الهجري الثالث - كتاب: طبقات فحول الشعراء - إلى فساد بعض الرواة وكثرة الموضوع والمصنوع من الشعر في رواياتهم، وانتهى إلى أن الشعر الجاهلي ثلاثة أقسام: شعر صحيح النسبة، وشعر موضوع مصنوع، وشعر يُشكّ في نسبته. لكن الحق أيضاً أن الانتحال عند العلماء العرب كان محدوداً فقد قبل العلم العربي

القديم بثقة روايات كثيرة لرواة من أضراب المفضل الضبي صاحب المفضليات والأصمعي صاحب الأصمعيات، وغيرهما.

بيد أن المستشرقين - في القرنين الماضي والحالي - وسعوا التشكيك في صحة الشعر الجاهلي، بدأ الأمر في عمل أَلور وفي عمل تولدكه، وبلغ غلوه في مقال لمرجانيوت نشره في مجلة الجمعية الملكية الآسيوية سنة ١٩٢٥م، قبل سنة واحدة من نشر كتاب طه حسين (في الشعر الجاهلي). ذهب مرجانيوت إلى أن القرآن الكريم هو أول نص بلغة عربية موحدة، وإلى أن هذا الشعر المنسوب إلى الجاهلية قد جاء بهذه اللغة فهو إذن موضوع بعد الإسلام، ولو كان جاهلياً لجاء بتلك اللهجات واللغات المختلفة التي كانت سائدة بين العرب قبل القرآن الكريم. وذهب إلى أن القصص الديني الذي يرد في الشعر المنسوب إلى الجاهلية يعبر عن توحيد مُتَلهم من الإسلام. ونص مرجانيوت على أن الإسلام كره الشعر فأهمل المسلمون الشاعر الجاهلي المعبر عنها حتى نسوه، وما ينسب إلى الجاهلية إنما قد وضع بعد الإسلام وضعاً. ونص أيضاً على أن الإسلام ضد الوثنية فأهمل المسلمون الشعر الجاهلي المعبر عنها حتى نسوه، وما ينسب إلى الجاهلية بعد ذلك قد وضع بعد الإسلام وضعاً. ويدعي أن طه حسين قد قرأ عمل المستشرقين في هذا الشأن^(١)، وأنه قد اطلع كذلك على دراسات أوروبية

(١) راجع معلومات النشر عن أعمال وليم ألورد ١٨٢٨ - ١٨٠٩ Wilhelm

Ahlwardt وتيودور تولدكه ١٨٣٦ - ١٩٣١ Theodor Noldeke حول

الشعر الجاهلي في: Index Islamicus, London 1958 أما مقالة دافيد =

تشكك في الوجود التاريخي لسقراط وهوميروس وغيرهما من أئمة الثقافة القديمة، فأغراء كل ذلك إغراء بالتوسع في القول بانتحال كثرة الشعر الجاهلي. وجهود المستشرقين في خدمة التراث العربي وتحقيق آثاره حسب المناهج الحديثة المشهورة مشهودة، وانتفاع العرب المحدثين بها ثابت معروف، بيد أن بعض نتائجهم واستخلاصاتهم في مسائل بأعيانها يحتاج إلى نظر وتقويم، من ذلك مسألة انتحال كثرة الشعر الجاهلي. ولقد اجتهد علماء عرب محدثون - قبل كتاب طه حسين وبعده - اجتهدهم في درس الشعر الجاهلي. دعا مصطفى صادق الرافعي قبل صدور كتاب طه حسين بخمس عشرة سنة - في كتاب: تاريخ آداب العرب، القاهرة، سنة ١٩١١م - إلى إعمال طرائق علماء الحديث ومناهجهم في نقد السند والمثل لدرس النصوص الشعرية الجاهلية وتصحيح نسبتها إلى منشئها.

وفي العقود الأخيرة تمت في الجامعات والمراكز ودور النشر العربية الكبرى أعمال علمية حققت جملة من دواوين الشعراء

= صمويل مرجوليوت ١٨٥٨-١٩٤٠ D.S. Margoliouth المشار إليها فهي منشورة في عدد يوليو سنة ١٩٢٥م: Journal Of The Royal Asiatic Society, London مجلة الجمعية الملكية الآسيوية بلندن. وقد نقل عبد الرحمن بدوي إلى العربية عشرة بحوث في الشعر الجاهلي من ذكرناهم من المستشرقين ولغيرهم في: عبد الرحمن بدوي: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.

الآحاد الجاهليين وجملة من المجموعات والمنتخبات، وأخرى من الدواوين الجاهلية لعدد من القبائل. ومن هذه الأعمال العلمية ما درس مصادر الشعر الجاهلي محاولاً تقدير قيمة كل منها^(١)، ومنها ما توجه إلى درس بعض الدواوين الجاهلية من جهة المعاجم الشعرية وخصائص الجمل والأساليب الشعرية محاولاً إثبات صحة النصوص من هذه الجهة. بل إن من هذه الأعمال ما اعتمد طرائق العلماء الأقدمين في الموازنة بين الروايات وقبول إحداها حسب مقاييس منضبطة. من هذا الباب صنيع شوقي ضيف في توثيقه لشعر زهير. راجع شوقي ضيف - انظر كتابه: العصر الجاهلي، القاهرة، دار المعارف. وانظر بحثاً آخر له^(٢) - إلى روايات شعر زهير فوجدها ترتد إلى روايتين: رواية الأصمعي في القرن الثالث الهجري، ورواية ثعلب في القرن الثالث. ونظر في رواية الأصمعي فوجدها تتضمن ثماني عشرة قصيدة ومقطوعة شك في ثلاث منها وبذلك أصبحت خمس عشرة قصيدة ومقطوعة. ثم نظر في رواية ثعلب فوجدها تسعاً وأربعين قصيدة ومقطوعة، ومن حين إلى حين ينص ثعلب على أن هذه القصيدة أو المقطوعة من رواية حماد أو ابن الكلبي وهما معروفان بكثرة ما نحلا الجاهليين من أشعار، لهذا رفض ضيف رواية ثعلب واتخذ رواية الأصمعي

(١) ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٦م.

(٢) شوقي ضيف: أوليات الأدب العربي. بحث في كتاب (طه حيز، مائة عام من النهوض العربي)، القاهرة، دار الفكر، ١٩٨٩م.

أساساً لدراسة شعر زهير. ومجمل القول هنا أن الشك في صحة الشعر الجاهلي قد ضاق كثيراً في العقود السبعة التي أعقبت نشر كتاب طه حسين، فقد تقدم العلم اللغوي والبحث التاريخي وضبطت الطرائق وبدأ استخدام الإجراءات التقنية والإحصائية والكمية. ولا تنتهي من هذه الوقفة الأولى دون أن ننسب إلى أن كتاب طه حسين لم يكن مداره مسألة الانتقال وحدها، إنما كانت واحدة من مسائل جملة جليلة، في التاريخ الأدبي والبحث المقارن ونقد النصوص، وفي أصول المناهج وأبنية الثقافات والمحاضرات عامة، وسرى ذلك فيما يأتي من هذا المدخل. بل أن مسألة الانتقال ذاتها قد تطورت في عمل طه حسين نفسه بعد كتابه ذلك، فقد غير من بعض أفكاره بشأنها، وشجع تلاميذه على ارتياد آفاق جديدة لدرس الشعر الجاهلي، بل لقد قدم هو نفسه نصوصاً جمة من ذلك الشعر تقديمًا ممتعاً مؤثراً وهو في صدارة المعلمين الذين جعلوا تذوق الشعر الجاهلي قطعة ظاهرة من البناء الثقافي العربي الحديث.

الوقفة الثانية: جاء في كتاب طه حسين: أنه قد اصطنع في درسه للشعر الجاهلي منهجاً علمياً هو منهج الغربيين المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولونه من العلم والفلسفة، هو منهج الشك سبيلاً إلى اليقين، ذاك المنهج الذي وضع أساسه الفيلسوف الفرنسي ديكارت في القرن السابع عشر الميلادي. والقاعدة الأساسية لهذا المنهج هو تجرد الدارس عما كان يعلمه قبل

بدء عمله وأن يبدأ بحثه خاليّ الذهن من الأقوال السابقة في موضوع البحث. وينص طه حسين على أن هذا المنهج جدد العلم والفلسفة عند الغربيين، وغير مذاهب الأدباء في أدبهم والفنانين في فنونهم، وهو الطابع الذي يتميز به العصر الحديث.

وذاع هذا القول ذبوعاً، وكتب كثيرون عن اصطناع طه حسين لما سُمّي منهج الشك الديكارتّي في الدرس عامة وفي درس الشعر الجاهليّ خاصة. وليس الشأن على هذا النحو، فالشك بذاته ليس منهجاً، إنما الشك في - قل: التخرج من قبول - ما تواتر من معارف ومعلومات وأقوال في موضوع الدرس وإخضاع هذا المتواتر للتحقيق والتحليل والنقد والتقويم، مطلب أوليّ فحسب في كل المناهج الحديثة. وعندما نص طه حسين على تأثره بديكارت إنما كان يقصد الأصول العامة للفكر الحديث، من أعمال للمعقل واعتداد بالعلم وضبط للطرائق وتأسيس مناهج النظر والدرس على الحرية الفكرية والأسس الموضوعية قدر الاستطاعة. ولا ريب في أن طه حسين كان يؤمن بأنّ الأصول الفلسفية للعلم القديم إنما تلتبس في عمل أرسطو. وبأنّ الأصول الفلسفية للعلم الحديث إنما تلتبس في عمل ديكارت.

وطريق طه حسين إلى الأصول الفلسفية لمناهج البحث والنظر والدرس يبدأ من وقت ميكر. فقد كانت بعثته إلى أوروبا - سنة ١٩١٤م - لدراسة العلوم التاريخية والفلسفية، وثمة كتب رسالته في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، وكان دوركايم أحد المشرفين

عليها. وشغل هناك بدرس العلم القديم - اليوناني الروماني -- وقتته أرسطو، فوقف عنده، ونقل ديكارت، فقد توفر له حسين على عمله بعض الوقت، وحضر دروسا ومحاضرات عن هذا العمل في جامعات فرنسا أثناء البعثة. وعندما عاد إلى مصر ظل يدعو بين الحين والحين إلى التعرف على آثار ديكارت وإلى درس أنظاره، وامتداد هذه الآثار والأنظار في التفكير الحديث. كتب له حسين عن ديكارت مقالات كثيرة - منها مقال مطول في كتابه: من بعيد -، بل لقد قصد إلى أن يضع في ديكارت كتاباً قائماً برأيه، بيد أن صارفاً لم يمكنه من وضعه. واهتمام طه حسين بالتفكير الفلسفي كان في حدود ما عليه جمهور المثقفين الغربيين من إرادة الوعي بالاصول الفلسفية العامة والمقولات الفكرية الأساسية. أما أن يكون ثمة ما يُسمى (منهج الشك الديكارتي)، وأن يكون هذا المنهج أساس عمل طه حسين في الشعر الجاهلي، فقول في غير موضوع وبغير أساس. وعندما ينص طه حسين على أنه صدر عن (الطابع الذي يتميز به العصر الحديث)، فإننا نفهم أن الرجل قد ألم بالقواعد العريضة للتفكير الحديث، وهي التي توجه إلى الاعتداد بروح العلم وبإعمال العقل منهجاً، كما توجه إلى التثبت والتحقيق إجراء.

لقد رام طه حسين أن يقوم الدرس - أي درس: في الأدب والفكر والعلم - على منهج غير ذي عوج، من التحقيق والتعليل وبيان العوامل الفاعلة وضبط الطرائق. وانتفع طه حسين فيما رآه

انتفاعاً بيّناً من تراث العلماء العرب الأقدمين في التخرج والاحترار والتثبت والاعتداد بالرد إلى الأصول والتأسيس على قواعد العلم ومقرراته وإعمال العقل في الموازنة بين الروايات والمواد، كما انتفع انتفاعاً بيّناً من عمل العلماء الغربيين المحدثين الذين اعتدوا بنهج نقديّ تقويميّ لكل موروث وبحرية الدرس والبحث لكل موضوع وظاهرة وتأسيس الأكاديمية الحديثة على أسس عقلانية تاريخية.

بعد هاتين الوقفتين نجد أنفسنا في قلب القضايا الكبرى التي درسها طه حسين في كتابه، وهي على ثلاثة محاور: العرب في التاريخ، واللغة العربية بين اللغات، والأدب العربي وبواكيره الأولى.

(١)

(١٠١) يقول طه حسين في كتابه: الحق أن القدماء والمحدثين جميعاً مضطربون اضطراباً شديداً في تحديد ما ينبغي أن يفهم من لفظ العرب، وفي تحديد ما ينبغي أن يفهم من لفظ اللغة العربية... فأهل اليمن عرب والأتباط عرب عند أولئك وهؤلاء. وأما المحدثون ففريق منهم يطلقون لفظ العرب كما كان يطلقه القدماء على سكان هذا الطرف من أطراف آسيا، ولكن عند فريق منهم ميلاً ظاهراً إلى أن يتجاوزوا هذا الطرف قليلاً أو كثيراً، فهم لا يكتفون بعربية اليمنيين والحجازيين والتجديين ولكنهم يريدون أن يكون النبط عرباً وأن يكون البابليسون في عصرهم الأول عرباً.

وهم كما ترى يمدون لفظ العرب حتى يتجاوزوا به البلاد العربية الطبيعية وهم يرتبون على هذا نتائج غريبة: فحضارة النبط حضارة عربية وحضارة البابليين وتشريعهم في عهد حمورابي حضارة عربية وتشريع عربي. واللغة العربية تتسع وتضيّق بمقدار ما تتسع البلاد العربية وتضيّق، وبمقدار ما يتسع الجنس العربي نفسه ويضيّق.

ولم يكن لطفه حسين ولا لغيره من معاصريه - زمن تحرير الكتاب منتصف العقد الثالث من هذا القرن العشرين - أن يصل إلى تحديد لأصل العرب التاريخي والسلالي، لأن البحث العلمي حتى ذاك الوقت - وحتى الآن على الرغم من التقدم البين الذي سنقف عند خلاصاته فيما يلي - لم يكن قد توصل إلى نتائج واضحة في هذا الشأن. وسنرى أن التقدم العلمي قد نما في العقود السبعة الأخيرة، ومن آيات ذلك ما اكتشف من نقوش ووثائق، وما توصلت إليه حركة نشطة من الكشوف الأثرية بدأت بقوة منذ عام ١٩٢٨ أي بعد صدور الكتاب بعامين. ولم يحسم هذا التقدم العلمي حتى الآن مسألة أصل العرب السلالي وتاريخهم العتيق، بيد أنه اكتشف حقائق جديدة وصاغ فروضاً أقامها على أسانيد وأدلة. وقد قومت هذه الحقائق والفروض تصورات العرب الأقدمين عن أصلهم وتاريخهم، ووضعت تصورات أخرى مستندة إلى قراءة النقوش والوثائق ودرس الآثار. أما طه حسين فقد نص على غموض أصل العرب، ومع ذلك نراه يقطع في كتابه بأمور تتصل بلغتهم العربية وأدبهم العربي لا تتفق مع ذلك الغموض.

(٢٠١): تصور العرب الأقدمون لأنفسهم أصولاً تاريخية سحيقة ترتد إلى مجموعات بشرية من قبائل وشعوب بادت، مثل جرهم الأولى والعمالقة وطسم وجديس وشمود وعاد وعبد ضخم... إلخ. وتصور العرب لأنفسهم أنساباً قريبة، فقد درج النسابة على جعل هذه الأنساب القريبة في مجموعتين بشريتين كبيرتين: أهل الشمال، سكان نجد والحجاز وتهامة، ويعرفون بالعدنانية والمضرية والنزارية والمعدية، وهم العرب المستعربة. وأهل الجنوب، سكان اليمن، ويعرفون بالقحطانية، وهم العرب العاربة. ثم تنقسم كل واحدة من هاتين المجموعتين إلى قبائل كبيرة، تسع كل منها لكثير من البطون والأفخاذ. وتفسر هذه الأنساب القريبة كثيراً في وجوه الحياة بعد الإسلام، خاصة الصراعات بين القبائل والفرق السياسية. من التسجيلات الأولى لذلك أن النبوة ثم الخلافة قد جاءتا في عرب الشمال العدنانية، وهنا رتب عرب الجنوب القحطانية أن يصلوا مع أولئك إلى التوازي والمساواة. ذهب النسابة في هذا السبيل إلى أن قحطان من ولد هود عليه السلام، ومضى الترتيب إلى أبعد، فذهب نسبة إلى أن القحطانية والعدنانية من أصل واحد فكلهم من ولد إسماعيل ابن إبراهيم الخليل عليهما السلام. بل لقد مضى الترتيب إلى أبعد من ذلك بكثير، فلم ترد القحطانية المساواة والتوازي فقط، بل أودت التفوق والظهور على العدنانية. فذهب نسبة إلى قمة العرب إلى مجموعتين: عرب عاربة أو عرياء وهم القحطانية، وعرب متعربة

وهم العدنانية. وواضح أن هذه القسمة تجعل الأصالة في القحطانية وتضع العدنانية في المنزل الثانية من أصالة النسب العربي. وذهب نسيابة إلى قسمة العرب إلى ثلاث مجموعات: عرب عاربة وهم جرهم الأولى والعمالقة وعبد ضخم ومن إليهم، وعرب مستعربة وهم القحطانية، وعرب مستعربة وهم العدنانية. وواضح أن هذه القسمة أيضاً تجعل القحطانية أدخل في أصالة النسب العربي من العدنانية. وجعل آباء العرب قاطبة - قحطانية وعدنانية - من أنبياء بنى إسرائيل إنما هو من أصداء مرويات التوراة، وتركيز الضوء على سكان الجنوب القحطانية - واليمن القديم بصورة عامة - إنما هو من ارتباط سيرة ملكة سبأ بالنبي سليمان في تلك المرويات التوراتية. وكان بعض النسابة والرواة زمن الجمع والتدوين بعد الإسلام من أهل الكتاب فحرصوا على خلط المرويات العربية الشفاهية المتواترة بما جاء في التوراة، وتابعهم في ذلك نسابة ورواة من المسلمين، حتى صار ذلك التصور الذي عرضناه لأصول العرب السلالية والتاريخية مستقراً كأنه من حقائق التاريخ. وقد قلق بعض العلماء الأوائل وترددوا في قبول ذلك. فلقد سئل الإمام مالك عن الرجل يرفع نسيه إلى آدم فلم يرض الإمام بهذا السبيل في النسب، فسئل عن الرجل يرفع نسيه إلى إسماعيل بن إبراهيم فلم يرض أيضاً، وقال في المرتين ما معناه من أين له بهذا الخير؟ لكن العرب اعتقدت في تلك الانساب والأصول وصدرت عنها وأسست عليها حركتها في

التاريخ قبل الإسلام وبعده، وصبرنا نحن في هذا العصر الحديث
نعتمد على تلك العقيدة في تفسير كثير من التاريخ والفكر
والإبداع العربي. لكن إيمان العرب بتلك الانساب والأصول،
واصطناعاً لها في الدرس، لا يعنينا صحتها التاريخية، فهي
ليست من التاريخ في شيء.

ويهمنا في خاتمة هذه المسألة أن النسابة والرواة - وتبعهم في
ذلك المؤرخون - قد صوروا مجتمع العرب في القرون القريبة
السابقة على الإسلام في صورة الجماعات المتناحرة والقبائل
المتقسمة، وصوروا ذلك التناحر بأساً شديداً وذاك الانقسام حاداً
عميقاً. وأهملت تلك الصورة أموراً أخرى لحقت بذلك المجتمع،
في صدارتها جساً أولي بالوحدة ومفهوم أولي للتوحيد. وها هنا
نقول مع القائل أنه: «... لا يمكننا أن نرسم حدوداً فاصلة بين
القبائل اليمنية (= القحطانية، الحميرية) وتلك الشمالية (=)
العدنانية، المعدية»... ولا حاجة إلى القول بأن الحروب الصغيرة
والمناوشات، مثل الشارات العنيفة، لم تنقطع قط بين العشائر
العربية. فالقتال ليس فقط حرفة جميع المجتمعات البشرية التي
تضطر لأسباب اقتصادية إلى أن تبقى من دون عمل معظم الوقت،
ولكن هوايتها أيضاً. أنه يطلق الطاقات المحبوسة ويفتح مجالاً
لإظهار الشجاعة الفردية، ويخلق نظاماً كاملاً من القيم، يبنى عليه
الشرف والفرن كلاهما. ومع ذلك فقد بقي الشعور برابطة مشتركة
تجمع كل هذه القبائل العربية المتناحرة، مهما تكن تلك الرابطة

مفككة^(١)... ولنا أسانيد في القول بمشاعر أولية غامضة بالوحدة والتوحيد في مجتمع العرب قبيل الإسلام. أما الحس الأولي بالوحدة فقد كانت دواعيه: أن التنظيم الاجتماعي لعرب ما قبل الإسلام صار في آخر تطوره، ذلك لأن مجتمعا قريبا ينهكه التناحر لا يجد سبيلا لتطوره غير السلام والوحدة. وقد جُدت في ذلك المجتمع قبيل الإسلام عوامل جعلت مفهوم الوحدة قريبا من الأذهان ولو بصورة غامضة، وجعلت مطلب الوحدة ضرورة ولو بصورة أولية. من تلك العوامل وصول القبيلة إلى غاية بعيدة من التماسك والانغلاق تسد باب التطور إلا من خلال وحدة اجتماعية أوسع من القبيلة، ومنها نشوء حس بمعنى (الامة) في مواجهة الأمم الأخرى المجاورة، ومنها الأنشطة الجماعية التي ساهمت فيها قبائل متعددة كالأسواق والرحلات التجارية... إلخ. وأما المفهوم الأولي للتوحيد فقد كانت دواعيه: أن قاعدة البناء الثقافي في ذلك المجتمع كانت الوثنية، وصارت قبيل الإسلام في آخر تطورها، بقايا ممارسات قديمة من التبدد بحيث لا تجمع جمهرة العرب على عقيدة واحدة ومن العجز بحيث لا تتطور إلى عقيدة شاملة. ومن دلائل ومن الوثنية قبيل الإسلام وضوح (الحنيفية) مقابلة للوثنية. ويمكن فهم الحنيفية على أنها خلوص العبادة لله والرجوع إلى دين

(١) شكري عياد: ديوان العرب، من وحدة القبيلة إلى وحدة الأمة. بحث في كتاب (الأدب العربي: تعبيره عن الوحدة والتنوع)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦م.

الفطرة الأول، الدين الخالص، وارتبط هذا خاصة بدين إبراهيم. من هنا يؤكد النشاط الروحي ما تؤكد كافة الأنشطة في الإطار الثقافي الجاهلي وهو نشوء نزعة غلبة إلى التوحيد. يتبدى - إذن - أن تطور التنظيم الاجتماعي في مجتمع العرب قبيل الإسلام إنما كان يتجه إلى الوحدة، وأن حقائق الإطار الثقافي في ذلك المجتمع إنما كانت تنحصر إلى التوحيد.

لكن الدرس الحديث لا يقف عند وضع العرب داخل شبه جزيرتهم، إنما يتغيا أن يضعهم، منذ وجدوا في التاريخ، مع أمم العالم القديم وشعوبه، صلات وتداخل وتفاعلاً، وهو ما نقف عنده فيما يلي.

(٣٠١) اعتمد طه حسين وهو ينظر في الأصول التاريخية والسلالية للعرب على فروض وضعها علماء القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن العشرين، وكان في تلك الفروض قليل من العلم وكثير من التصورات والمرويات القديمة التي لم يشهد لها التاريخ ولم يصادق عليها. كان القليل من العلم في تلك الفروض مستمدًا من علم الآثار وعلم اللغة التاريخي وكانت نتائج هذين العلمين لا تزال محدودة وكان بعضها لا يزال غامضًا. وفي العقود الأخيرة تقدمت علوم الآثار والكشف والتحليل الأثولوجي والاثروبولوجيا الطبيعية وجغرافية الأجناس، وكان من آيات هذا التقدم خرائط للسلاسل البشرية أدنى إلى الدقة من تلك الخرائط التي وضعها الدرس في القرن الماضي وأوائل هذا القرن. وفي هذه

العقود الأخيرة أيضاً تقدمت المعرفة باللغات وتطورت علوم اللغة تطوراً عظيماً، وانتهت طرائق مقارنة النصوص والتحليل اللغوي وقوانين التبادل الصوتي والبحث اللغوي المقارن عامة إلى خرائط للغات البشرية أكثر ضبطاً من تلك التي سبقتها في القرن الماضي وأوائل الحالي. يضاف إلى تقدم كل تلك الحقول العلمية والمعرفية ما شهدته العقود الأخيرة من جهود لضبط مفهومات التاريخ والحضارة والثقافة والعلم، ومن ثمرات قدمها التطور العلمي والتكنولوجي تعين على ضبط المقاييس والإجراءات وصحة القراءات والتحليلات وتيسير الوصول إلى النتائج والاستخلاصات.

وتبدأ كتابة التاريخ - بالمقاييس العلمية المعتمدة - بما خلفه الإنسان من الأعيان: المدائن المندثرة، ورسومات الكهوف، والنقوش، والأبنية، والكتابات... إلخ. وفي هذا السبيل قدمت الكشوف والتنقيبات والحفريات - في هذه العقود الأخيرة - المدد المعين للمؤرخين. ثمة كشوف هامة في سيناء وصعيد مصر، وعموم شمال أفريقيا وشرقها، وشرق شبه الجزيرة العربية وجنوبها.

وشمال سوريا وعموم الشام، والعراق، وتركيا، وفارس. من هذه الكشوف ما وضع بين أيدي الدارسين مواد جديدة فريدة. من ذلك اكتشاف بقايا مدينة أوجاريت شمال سوريا وبين هذه البقايا عشرات النصوص التي تحمل حقائق هامة في تاريخ اللغات والسلالات. ومن ذلك اكتشاف وثائق البحر الميت، بينها لغائف

عتيقة مدون بها جديد يتصل بتاريخ ذلك العالم القديم، وبينها لغائف مدون بها جديد يتصل بالكتاب المقدس، بل أن بينها لغائف مدون بها ما يظن أنه بعض نصوص كانت مجهولة من الكتاب المقدس. وكل ما تم من كشوف وتقدم في درس الأصول التاريخية والسلالية واللغوية يدل بوضوح على أن ما بين غرب مصر وشرق فارس وما بين أناضوليا شمالاً وأثيوبيا جنوباً كان عالمًا واحدًا يمر بهجرات والتنقل السكاني الدائب. ومن الدارسين - مارتن برنال في: (أثينا السوداء)، مثلاً - من يضم إلى ذلك العالم بلاد اليونان والرومان، معتمداً البحث المقارن في تنقل المفردات وتحليل المفهومات وقراءة الأساطير والمذاهب والمعتقدات. وثمة نصوص آشورية تزيد على المائة والخمسين تشير إلى هجرات وتنقلات سكانية كبيرة. ومن الدارسين من ينتهي إلى أن القاتون التاريخي الأساسي في ذلك العالم القديم إنما هو: حق الغزو والانتقال والفتح والهجرة الجماعية.

اجتمع كل ما سلف ليكون بعضه سنداً لواحدة من وجهتين في الأصول التاريخية والسلالية واللغوية لذلك العالم القديم، وليكون بعضه الآخر سنداً للوجهة الثانية:

يذهب أصحاب الواجهة الأولى إلى أن البيشة الأولى التي خرجت منها هجرات كبيرة كونت معظم شعوب ذلك العالم القديم، كانت ما يحيط ببحر قزوين. ويذهب هؤلاء أيضاً إلى أن الهجرة التي نزحت من تلك البيشة إلى شبه الجزيرة العربية وكونت

عرب الشمال كانت آخر تلك الهجرات الكبيرة وأحدثها. ومعنى ذلك أن العرب سلالة حديثة بين سلالات العالم القديم. ويذهب أصحاب الوجه الثانية إلى أن الجزيرة العربية كانت البيئة التي خرجت منها الأقوام الأولى التي نزحت إلى بلاد بين النهرين والشام واختلطت بمن كان بها من مجموعات بشرية، مكونة شعوباً وأما جديدة. في هذه الوجهة أن شعوب هذه البلاد، خارج شبه الجزيرة، تمت بعد الهجرة العربية وتطورت سلالياً ثم تمايزت حضارياً لكن ظل أصلها العتيق عربياً، ويصدق هنا أن نسمي هذه الشعوب (عربية - سامية). من أصحاب هذه الوجهة جمهور من الدارسين، منهم ليون كيتاني^(١) CAETANI, LEONE ، وساباتينو موسكاتي^(٢) MOSCATI, SABATINO ، وجواد

(١) راجع بحوث كيتاني ومعلومات النشر عنها في:

Index Islamicus (1906-1955) London, 1958.

(٢) كتب ساباتينو موسكاتي - بالإيطالية - عدداً من البحوث، يهتما منها - هنا - ثلاثة صدرت ترجماتها بالإنجليزية سنوات ١٩٥٧، ١٩٥٩، ١٩٦٠، وهي:

1- Ancient Semitic Civilizations, London, 1957.

وهو الكتاب الذي نعتمده هنا، وقد ترجمه إلى اللغة العربية السيد يعقوب بكر بعنوان (الحضارات السامية القديمة)، بيروت، ١٩٨٦م.

2- The Semites In Ancient History. Cardiff, 1959.

3- The Face Of The Ancient Orient, London, 1960.

ولا يؤيد موسكاتي بعض العلماء الذين يرون أن الجزيرة العربية قد أصبحت بالتدريج بالتصحر والجفاف الشديد في عصور عتيقة، الأمر الذي دفع بجماعات كبيرة إلى الهجرة منها. يرى موسكاتي أن شواهد التاريخ المعتمدة لا تستند هذا الرأي. بيد أنه يؤيد أن الجزيرة العربية هي مهد الهجرات الكبرى الأساسية إلى ما حولها من بلاد، لأسباب كثيرة.

علي^{١٢}، وغيرهم.

ويمضي الدرس الحديث في الوقوع على أسانيد لكل من الوجهتين، غير أن هذا الدرس قد أزال ذلك التصور عن عزلة العرب قبل الإسلام، وجعل شبه الجزيرة العربية بيئة أساسية في العالم القديم منذ عرف له تاريخ^{١٣}، سواء خرجت الأقوام الأولى منها أو وقدت إليها. وهذه النتيجة عظيمة الأهمية في التاريخ للغة العربية وللأدب العربي^{١٤} جميعاً.

(١) جواد علي هو صاحب: المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام. وتعلماء عرب آخرين جهود في هذا الحقل، تنظر - على سبيل المثال - أعمال أحمد فخري وعبد العزيز صالح، وغيرهما.

(٢) إلى جانب آلاف البحوث والتفقيقات والحفريات التي تمت في العقود السبعة الماضية - لها قوائم دقيقة في مطاها - فإن العقد الأخير (١٩٨٥-١٩٩٥م) قد شهد ضرباً من الحفظ الفكري والتوثيق الهام. من ذلك خطة مارتن برنال بعنوان أثينا السوداء، Black Athene في ثلاثة كتب صدر أولها سنة ١٩٨٧م. يدرس الكتاب الأول صورة زائفة لليونان في العقل الغربي خلال مائتي سنة (١٧٨٥-١٩٨٥م). ويدرس الثاني الأصل التاريخي والسلالي والحضاري لليونان. ويدور الكتاب الثالث عن الحضارة المصرية القديمة بعنوان (أبو الهول). وتنهض الخطة على بيان دور (العربية - السامية) في اللغات والسلاسل القديمة، وعلى دور مصر في تاريخ العالم القديم وحضارته. ومن ذلك أيضاً خطة كينيث كيتشن K. A. Kitchen «أستاذ الآثار في جامعة ليفربول» في موضوع: عالم الجزيرة العربية العتيقة - The World of Ancient Arabia في أربعة كتب صدر أولها ١٩٩٤م، بعنوان: توثيق شبه الجزيرة العربية العتيقة: Documentation For Ancient Arabia, Liverpool University Press, 1994. وهو فحص للمصادر ودرس لها، وينهض الثالث على تحديد الأمكنة والمدائن والبساتين، وأما الرابع فيتعرض على الدرس التحليلي الفكري للمصادر والنصوص التي تم توثيقها.

(٢)

ينص طه حسين في كتابه هذا على أن: الرواة مجمعون على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الإسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات. وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتباين قبل ظهور الإسلام، ولا سيما إذا صحت النظرية التي أشرنا إليها آنفاً وهي نظرية العزلة العربية، وثبت أن العرب كانوا متقاطعين مستبذيين، وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجات... إن القرآن الذي تُليّ بلغة واحدة ولهجة واحدة هي لغة قريش ولهجتها لم يكذب يتناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات فيه وتباينت تبايناً كثيراً، جد القراء والعلماء المتأخرون في ضبطه وتحقيقه وأقاموا له علماً أو علوماً خاصة. (ص - ٣٧) - وينص على: أن هناك خلافاً قوياً بين لغة حمير وهي العرب العاربة، ولغة عدنان وهي العرب المستعربة. وقد روي عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول (ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلساننا). وفي الحق أن البحث الحديث قد أثبت خلافاً جوهرياً بين اللغة التي كان يصطنعها الناس في جنوب البلاد العربية، واللغة التي كانوا يصطنعونها في شمال هذه البلاد. ولدينا الآن نقوش ونصوص تمكننا من إثبات هذا الخلاف في اللفظ وفي قواعد النحو والتصريف أيضاً... إن الصلة بين أصل اللغة العربية الفصحى

التي كانت تتكلمها العدنانية واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن. إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأي لغة أخرى من اللغات السامية. ص - ٣٣ - ويتردد في الكتاب وعي طه حسين بصلة العربية بغيرها من اللغات السامية، غير أنه لا يفيض في أمر هذه الصلة، ولا يبين لديه موضع العربية بين تلك اللغات.

نحن - في أمر تاريخ اللغة العربية حسب التصوص السابقة من كتاب طه حسين - إزاء ثلاث مسائل: الأولى أن لهجات شمال الجزيرة العربية عندما جاء الإسلام كانت متباينة تبايناً شديداً. والثانية أن لغة أهل الشمال العدنانية ولغة أهل الجنوب القحطانية، كانتا لغتين مختلفتين متمايزتين. والثالثة أن صلة اللغة العربية بغيرها من اللغات السامية غامضة يصعب تحديدها. ونحن نحمل المسألتين الأولىين في واحدة فتصير مسائل طه حسين الثلاث في اثنين، ونضيف مسألة جديدة تتصل بلغة ذاك العالم القديم الذي وصفناه في موضع سابق، وهو العالم الذي تتسع آفاقه الجغرافية والحضارية، لتضم إلى جانب الساميين مصر وجماعات حامية بل وجماعات أوروبية. وعلى هذا فإن لدينا ثلاث كلمات:

(١-٢) ينسب طه حسين التباين الشديد في لهجات العربية الشمالية المضربة إلى ما سماه (إجماع الرواة). ومعلوم أن علماء اللغة في عصر الجمع والتدوين - القرن الثاني الهجري - قد اعتدوا بالللهجات التي تقترب من لغة القرآن الكريم، وهي لهجات هذيل وقيم وطية والحجاز، وأهملوا اللهجات التي ابتعدت عن

لغة القرآن من قبيل نزوله إلى منتصف القرن الثاني الهجري. إن رواة اللغة وجامعيها في ذلك القرن لم يريدوا تمثيل كل الحياة اللغوية التي سبقت نزول القرآن، وإنما أرادوا أن يجمعوا من لهجات القبائل ما يقترب من لغة القرآن في الخصائص اللغوية. لقد جعل هؤلاء الرواة والجامعون اللغة الفصحى الشمالية الموحدة في ظلال الإسلام معياراً قاسوا عليه الحياة اللغوية قبيل الإسلام، وكلما أشاروا إشارات محدودة إلى تلك اللهجات التي أهملوها وجدوا أن التباين شديد بينها وبين ما قاسوا عليه. لقد أهملت لهجات كثيرة، فلما حان زمن الجمع والتدوين - بعد قرنين - كان الاختلاف بين هذه اللهجات المهملة واللغة الموحدة واسعاً، لكن الوضع لم يكن كذلك قبيل الإسلام. من هنا فإن اعتماد طه حسين على مذهب هؤلاء الرواة بأن لهجات اللغة الشمالية عند نزول القرآن الكريم كانت مختلفة بصورة شديدة، نقول إن هذا الاعتماد فيه نظر طويل. وبديهي أن عمل الرواة والجامعين في القرن الهجري الثاني قد كان عظيم الأثر في تأسيس اللغة العربية التي نعرفها اليوم ويعرفها التاريخ منذ ذاك الزمان، بيد أن عملهم لم يساعد على تصوير هذه اللغة في آخر أطوارها زمن نزول القرآن الكريم. وربما ساعدت النقوش على تصوير ذلك الطور الأخير. لقد عثرت الكشوف والتنقيبات على مجموعات من النقوش تستغرق حوالي ألف سنة من تطور العربية الشمالية قبل الإسلام، وشغلت أماكن وجودها مساحة من شمال شبه الجزيرة

وسيناء إلى مشارف العراق والشام: مجموعة النقوش الليحانية، نسبة إلى دولة ليحان القديمة في شمال غربي الجزيرة العربية. ويرجع بعض نقوش هذه المجموعة إلى القرن السادس قبل الميلاد. ومجموعة النقوش الثمودية، نسبة إلى قبيلة ثمود، ويرجع أقدمها إلى القرن الخامس قبل الميلاد وأحدثها إلى القرن الرابع الميلادي. ومجموعة النقوش الصفوية، نسبة إلى منطقة جبل الصفا قرب دمشق، وترتد إلى القرنين الثاني والثالث الميلاديين.

وثمة نقوش قريية، يقترب بعضها من الإسلام بعقود معدودة: فتاريخ نقش أم الجمال سنة ٢٧٠ ميلادية، وتاريخ نقش زيد سنة ٥١١ ميلادية، وتاريخ نقش حران النجا سنة ٥٦٨ ميلادية. كل هذه المجموعات من النقوش، وكذلك النقوش المفردة، أدنى إلى تمثيل تطور العربية عامة، وعربية أهل الشمال المضربة خاصة. إن هذه النقوش تكاد تطابق - من الجهة المعجمية - لغة الشعر الجاهلي، وعلى الأخص في أسماء الأعلام مثل زيد وبدر... إلخ، وبعض الأفعال مثل قتل وندم... إلخ. ولم يُشر طه حسين إلى هذه النقوش، سواء لأن ما كان معروفاً منها زمن تحرير الكتاب لم تكن قراءته قد ضُبطت وصحّت، ولأن كثيراً منها قد عُرف بعد صدور الكتاب. والدرس اليوم على قول قريب من الوضوح: إن العربية الشمالية اتخذت أشكالها اللغوية الموحدة عبر القرون الأولى بعد الميلاد، وكانت كيانا لغوياً وسطاً بين لهجات قلب الجزيرة وشرقها، أو كانت مركبة من لهجات الحجاز ونجد،

أو اللهجات النجدية، أو لهجات نجد واليمامة. وتختلف - كما رأينا - اجتهادات الدارسين، لكن اتفاقهم على أنها كانت لغة أعم من هذه اللهجات.

ولا محل - يعد ما سلف - للقول بلغتين عربيتين قبيل الإسلام، لغة شمالية عدنانية وثانية جنوبية قحطانية. ذلك لأن التطور الذي وصفناه في القرون القليلة التي سبقت نزول القرآن الكريم لم يتم في شمال منعزل عن جنوب ولا في قبائل دون غيرها. كان التباين اللغوي بين الشمال والجنوب حقيقة لغوية تاريخية ولكن في زمن أبعد من تلك القرون القريبة. في هذه القرون القليلة القريبة من ظهور الإسلام تمت حركتان عظيمتان، نزوح قبائل جنوبية إلى الشمال للأسباب التاريخية المعروفة، وبداية انتشار اللغة الموحدة إلى الشمال للأسباب التاريخية المعروفة، وبداية انتشار اللغة الموحدة في قبائل الشمال والجنوب جميعاً. نص تيودور نولدكه T. Noldeke على أنه لا يتسرب أدنى شك في القسابة السلغوية الشديدة بين عرب الجنوب والوسط والشمال. . . كما أنه إذا وجدت ظواهر نحوية مهمة في الواقع، اتفق فيها الشمال مع الجنوب، أو بالعكس، فإن معنى ذلك أن اللغة واحدة، وإذا كان هناك اختلاف فهو في اللهجات^(١). ومعلوم أن العرب كان ينشد بعضهم شعر بعض، ذلك أن الشعر

(١) نولدكه، تيودور: اللغات السامية، ترجمة رمضان عيد التواب، القاهرة، من صفحتي ٢٩، ٩٢.

الجاهلي الذي وصل إلينا كان في لغة موحدة. كان يسدع هذا الشعر شعراء شماليون من قبائل كثيرة، وشعراء جنوبيون من قبائل بعضها نزع إلى الشمال مثل امرئ القيس من كندة الجنوبية التي نزحت إلى الشمال. كانت هذه اللغة الموحدة أعلى من اللهجات القبلية، كانت لغة الإبداع والتعامل الاجتماعي والديني والتجاري المشترك. وعندما نزل القرآن الكريم، كان النبي يرسل القراء والرسل والمعلمين إلى جميع القبائل ولم تنهض صعوبة تلقى وفهم عند أحد من أبناء تلك القبائل، شمالية وجنوبية، بل تلقاه العرب أجمعين واضحاً مفهوماً.

كان التباين اللغوي الواسع بين شمال وجنوب حقيقة، أما في هذه القرون القليلة التي سبقت نزول القرآن الكريم فقد صار الأمر إلى لغة واحدة، وبقي التعدد اللهجي فهذا شأن اللغات جميعاً. لم يعد الدارسون اليوم يتحدثون فيما يتصل بهذه القرون القريبة إلا عن لغة عربية واحدة، ثم يتجهون بدرسهم إلى بناء لغوي واسع: اللغات السامية. بل أنهم ليتجهون بدرسهم إلى بناء لغوي أوسع: اللغات الأفريقية - الآسيوية.

(٢-٢) علم اليوم على أن ثمة خصائص مشتركة بين لغات المجموعات البشرية التي عاشت - ولا يزال أبنائها يعيشون - في شبه الجزيرة العربية والشام والعراق والحبيشة، وعلى أن اللغة العربية احتفظت ولا تزال بأقدم تلك الخصائص وأدقها. يختلف جمهور علماء اليوم حول أم عتيقة مندثرة واحدة لتلك اللغات،

لكنهم يتفقون على تحديد الخصائص المشتركة، ويتفق معظمهم على منزلة العربية وحفظها لجل تلك الخصائص. تحدثت عن مجموعة اللغات السامية.

قبل القرن الثامن عشر كان يشار إلى لغات آسيا وشعوبها باسم جامع هو اللغات أو الشعوب الشرقية، ولكن القرابة بين بعض اللغات السامية كانت تلاحظ من حين إلى حين. وقرب نهاية القرن الثامن عشر استعمل العلماء لفظ الساميين اسماً مشتركاً لمجموعة الشعوب التي عاشت في المنطقة التي حددناها. ورد لفظ (السامي) مطبوعاً أول مرة سنة ١٧٨١م، في مقال عن الكلدانيين كتبه شلوستر August Ludwing Schlozer وقد سُمي الساميون كذلك نسبة إلى سام الذي ورد ذكره في الإصحاح العاشر من سفر التكوين في التوراة، وهو إصحاح يسجل الصلات بين الشعوب التي كان يعرفها كاتبه. وبعد ذلك اتسع استعمال اللفظ وعدل نتيجة لازدياد المعارف، بعد أن كشف علم الآثار عن شعوب أخرى لها صفات مماثلة، وبعد أن صار من الممكن أن نحدد بقدر أعظم من الدقة العلمية الصفات المميزة أو الأساسية التي تكون بها اللغة لغة سامية والشعب شعباً سامياً والحضارة حضارة سامية.

وتتميز مجموعة الشعوب السامية عن غيرها بصفات معينة مشتركة بينها. وهذه الخصائص لغوية قبل كل شيء. فبين اللغات السامية من التشابه الكبير في الأصوات والصيغ والتراكيب والمفردات ما لا يمكن معه أن ننسب تقاربها إلى حدوث اقتباسات

فيما بينها في العصور التاريخية، وإنما لا سبيل إلى تفسير هذا التقارب إلا بافتراض أصل مشترك لها. فالجانب الصوتي في اللغات السامية يتميز بغنى ملحوظ في طائفة الحروف الصامتة consonants، ففيها حروف كثيرة مخرجها من الحنجرة والخلقون واللهاء، وفيها ما يسمى بالحروف المطبقة التي يصحب نطقها قبض للحنجرة. فهذه الحروف التي تتميز بها اللغات السامية، لا يكاد يوجد لها نظير في اللغات الأوروبية، يمكن أن تدرج كلها تحت صفة عامة هي أن اللغات السامية أكثر من غيرها رجوعاً إلى الوراثة بما يمكن أن يسمى مركز الجاذبية centre of gravity في نظام النطق. ولكن نظام الحركات فقير في أنماطه. وما يمتاز به معظم اللغات السامية أن الحركات لا تكتب فيها، وإنما يستنبطها القارئ من وضع الحروف الصامتة لا غير، ولكن تكتب الحركات في نصوص معينة تعلق أهمية خاصة على نطقها نطقاً صحيحاً كالنوراة بالعبرية والقرآن بالعربية.

وتقوم الصيغ على نظام الجذور، وهي في معظمها من ثلاثة حروف. فهذه الحروف تعبر عن المعنى الأساسي للكلمة، ثم يحدد معنى الكلمة الدقيق ووظيفتها بإضافة الحركات، وكذلك بإضافة مقاطع من حروف في صدر الكلمة أو وسطها أو آخرها. فالجذر شيء تجرّدي في النحو، ولكن الكلمات في واقع اللغة تصاغ بإضافة مقاطع من حروف في صدر الكلمة أو وسطها أو آخرها. فالجذر شيء تجرّدي في النحو، ولكن الكلمات في واقع اللغة

تصاغ بإضافة حركات أو مقاطع حروف في الصدر أو الوسط أو الآخر. والمعاجم الخاصة باللغات السامية لا ترتب على حسب الكلمات المفردة كمعاجم اللغات الأوروبية، ولكن على حسب الجذور. والجذور قِوَامُ الأسماء والأفعال وهي ثلاثية في الغالب كما سلف. ولكن من هذه الجذور الثلاثية ما نشأ في الأصل عن جذور ثنائية بزيادة حرف، وذلك كالجذور الثلاثية المعتلة والمضعفة. وهناك جذور قليلة رباعية، ومنها أسماء سامية قديمة لبعض الحيوانات كالعقرب والقنفذ. وليست الجذور هي المادة الوحيدة التي تبنى منها اللغات السامية صيغها، فهناك العناصر الإشارية التي تصاغ منها الضمائر وبعض الأدوات مثل حرفي التوكيد إنَّ وأنَّ، وحروف الجر الكاف واللام ومن، والظرفين هنا وثم، وحرف الشرط إن. ومن الجلي أن العناصر الإشارية من أقدم العناصر في اللغات عامة.

وكان الاسم معرباً في الأصل، ولكن لم يحتفظ بنظام الإعراب إلا قليل من اللغات السامية. فالاسم المفرد كان يرفع بالضمة ويجر بالكسرة وينصب بالفتحة، والمثنى كان يرفع بالالف وينصب ويجر بالياء المفتوح ما قبلها، والجمع كان يرفع بالواو وينصب ويجر بالياء المكسور ما قبلها. ويراعى في الجر بالإضافة أن يكون المضاف خالياً من أداة التعريف، وكثيراً ما تنطراً عليه تغييرات داخلية.

واللغتان الساميتان الجنوبيتان، أي العربية والحيشية، غتاوان

بنمط خاص من الجمع هو ما يُسمَّى جمع التكسير. فإلى جانب الجمع السالم الذي يعبر فيه عن الجمع بنهاية تلحق بالاسم، كما هي العادة في اللغات الأوروبية، تصوغ هاتان اللغتان الجمع أيضاً بتغيير الاسم تغييراً داخلياً، ويكون هذا عادة بتغيير الحركات. وهذا النوع من الجمع هو الواقع اسم جمع، وهذا هو السبب في أن هذه الظاهرة فريدة في بابها على نحو ظاهر. وعند جمهرة علماء اللغات السامية أن جموع التكسير كانت في الأصل مفردة مفردة لها معنى كلى، تطورت بعد ذلك إلى جموع لأسماء مفردة معينة. فليست جموع التكسير مشتقة في الأصل من أسماء مفردة بتكسير صيغ هذه الأسماء المفردة كما يقول النحاة العرب أى بتغيير حركاتها وإضافة حروف إليها أو حذف حروف منها، وإنما هي موضوعة أصلاً في صيغ مفردة للدلالة على مسميات كلية.

ويمتاز الفعل الساميّ بسلسلة من الأوزان المزیدة التى تعبر عن معان مشتقة من المعنى الأساسى، وتصاغ بتغيير الجذر تغييرات ثابتة، وهكذا يعبر عن شدة الفعل الأساسى، وتصاغ بتغيير الجذر تغييرات ثابتة، وهكذا يعبر عن شدة الفعل أو تكراره، وعن السببية، وعن البناء للمجهول والمطاوعة والمشاركة في الفعل. والطبيعى ألا نشير إلى الفعل السامي بصيغة مصدره ولكن بصيغة ماضى الغائب منه فهي أبسط صيغة. وللغات السامية نظام في تصريف الفعل يختلف اختلافاً تاماً عما في اللغات الهندية - الأوروبية. فليس فيها إطلاقاً صيغ أزمنة بالمعنى الصحيح، أى

صيغ خاصة تدل على حدوث الفعل في الحاضر أو الماضي أو المستقبل، فهي لا تميز إلا بين الحالة والحدث، أي بين نشاط مستمر أو اعتيادي وحدث تم.

ونظام التراكيب في اللغات السامية يميز بين ما يسمى الجمل الفعلية والجمل الاسمية. ففي الجمل الفعلية، وهي الصورة العادية للتعبير عن حدث أو مرحلة في حكاية، يوضع الفعل في الصدر ثم يتبعه الفاعل. ولكن في الجمل الاسمية يوضع المسند إليه في الصدر، وتكون بقية الجملة مستنداً يخبر بشيء عن ذلك المسند. وفعل الكينونة يفهم عادة من السياق. والجملة عامة بسيطة التركيب. فاللغات السامية لا تميل إلى الجمل الفرعية subordinate clauses. ولكن تفضل في وضع الجمل بعضها إزاء بعض، على أن تستنتج من السياق العلاقة التي تربط إحداها بالآخرى، سواء كانت علاقة شرطية أو غائية أو سببية أو ما أشبه. ولكن السريانية (متأثرة بالأسلوب اليوناني) والعربية توسعت في استعمال الجمل المركبة من جمل أساسية وأخرى فرعية، وإن ظلت العربية محتفظة بالطابع القديم.

وآخر ما نذكره من هذه الخصائص المشتركة^(١) - وهي جملة

(١) عدنا في استخلاصنا لهذه الخصائص المشتركة إلى:

سيتينو موسكاتي: الحضارات السامية القديمة، ترجمة السيد يعقوب بكر، بيروت، ١٩٨٦م. واستفدنا خاصة من الفصل الثاني وتعليقات بكر الهامة. كما عدنا إلى كتاب نولدكه المذكور في الهامش السابق، وكذلك إلى Winnertt (F. V.), A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions, Toronto, 1937.

ذكرنا منها هنا ما هو عام - أن اللغات السامية لا تعرف الكلمات المركبة أسماء أو أفعالا، مثل (de+scribe) describe ومثل (circum + stance) في الإنجليزية. وإن كان المضاف والمضاف إليه في اللغات السامية يرتبطان ببعضهما البعض ارتباطاً وثيقاً يكاد يحيلهما في بعض الأحيان كلمة واحدة.

ولقد احتفظت اللغة العربية بعدد من الخصائص والظواهر اللغوية القديمة التي لا توجد في اللغات السامية الأخرى، على المستويات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية. من ذلك اشتغال الأبيجدية العربية بحروف الخلق والإطباق في أكمل صورة لها بين كل اللغات السامية الأخرى، التي إما فقدت بعض هذه الأصوات في تاريخها، أو أنها لا توجد فيها أصلاً. واحتفظت اللغة العربية بظاهرة الإعراب في صورة كاملة لا توجد في بعض لغات سامية لم تعرفها، أما البعض الذي عرفها - مثل الأكادية والحبشية - فقد ضاعت وسقطت من تاريخه اللغوي. ويعتبر نحو اللغة العربية من أكمل صور النحو السامي وأكثرها تفصيلاً، كما أن الثروة اللغوية الضخمة التي تمتلكها العربية، واحتواء هذه الثروة على معظم الألفاظ السامية المشتركة ترجع إلى كون اللغة العربية مرتبطة مباشرة بالأصول السامية القديمة. ومن خلال الدراسة اللغوية المقارنة لأسرة اللغات السامية تم تحديد خصائص هذه الأسرة وعلاقاتها اللغوية بغيرها من الأسر اللغوية. وقد كان للغة العربية

الفضل الكبير في تحديد هذه الخصائص وحل الكثير من المشاكل اللغوية التي واجهت علماء اللغة على المستوى المقارن، وأصبحت العربية حجر الأساس في الدراسة اللغوية المقارنة داخل المجموعة السامية^(١). ولا ريب في أن ذلك كله يدعو إلى كتابة تاريخ اللغة العربية بالتأسيس على عمل العلماء الذين وقفنا عند نتائجهم.

بعد موضع العربية في البناء اللغوي السامي، نتظرننا بناء لغوي أوسع، نقف عنده فيما يلي.

(٢-٢) اكتشف علم اليوم - عبر العقود الأربعة الماضية - عالمًا رحبًا يضم إلى المجموعات البشرية السامية في غربي وجنوبي آسيا، مجموعات بشرية أخرى عاشت - ولا تزال - في شمالي وشرقي أفريقيا. وكان أقوى أعمدة هذا الكشف الخطير الوشائج الثقافية الواضحة، والقراءة اللغوية القوية. يعنيها هنا هذه القراءة اللغوية: وجد العلماء أن ثمة خمس مجموعات لغوية - تضم حوالي مائتي لغة - تشترك بنويها في خصائص لغوية ظاهرة، ترتد إلى أصول عتيقة إلى ما يقرب من سبعة آلاف سنة قبل الميلاد. جعل العلماء هذه المجموعات أسرة لغوية واحدة هي الأقدم والأهم في كل تاريخ البشرية، وسموا هذه الأسرة، اللغات الحامية السامية Hamitic-semitic languages، أو اللغات السامية الحامية

(١) محمد خليفة حسن أحمد: رؤية عربية في تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته، القاهرة، ١٩٩٥م، ص ٨٠.

semitic-Hamitic languages، ولكن جريشبرج^(١) Greenberg، J. سماها اللغات الأفرو - آسيوية Afro - Asiatic languages. أما المجموعات اللغوية الخمس التي تضمها هذه الأسرة الهائلة، فهي المجموعات السامية Semitic، المجموعة المصرية القديمة، المجموعة الكوشية Cushitic، والمجموعة البربرية Berber، المجموعة التشادية Chadic. وكان العلم قد اكتشف أولاً القرابة بين المجموعة السامية، ثم القرابة بين هذه المجموعة المصرية القديمة، ثم المجموعة البربرية، وهكذا حتى اكتمل هذا البناء اللغوي الفريد. وقد وقفنا بالتفصيل فيما سبق عند المجموعة السامية لمنزلة العربية فيها، ونقف هنا عند المجموعات الأربع الأخرى من الجهات التي نخدم ما نحن بصدده، وهو بيان العالم الواسع الذي جالت فيه - ولا تزال - اللغة العربية التي حاول طه حسين أن يؤرخ لها في كتابه. وربما كانت اللغة المصرية القديمة أقدم لغات العالم، يرجع أقدم نقوشها إلى حوالي ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد، وآخر مراحلها القبطية، وتلتقي هذه المصرية القديمة باللغات السامية بصلات واضحة، مثل استخدام الكاف للمخاطب والياء للنسب والثناء للدلالة على التأنيث والتون للجمع... إلخ. وتضم المجموعة الكوشية عشرات اللغات، منها لغات البجة فيما

(١) راجع له:

Greenberg, J., The Languages of Africa, Indiana, 1960. (ed),
Universals of Language, Mit Press, Greevberg, J., Cambridge,
Mass, 1963.

بين أسوان والبحر الأحمر جنوب مصر، ومنها الصومالية لغة دولة الصومال ومناطق من دولتي كينيا والحبيشة. أما المجموعة البربرية فمعدونة على أكثر من ألف نقش بشمال أفريقيا، هي النقوش النوميديّة، وبعضها بلغتين إحداهما اللاتينية أو اليونانية، الأمر الذي يسر على العلماء قراءتها. وأما المجموعة التشادية فتتضم حوالى ثمانين لغة، أهمها الهوسا أوسع اللغات الأفريقية انتشاراً بجنوب الصحراء. وقد حدد الدرس المقارن آلاف المفردات المشتركة في معاجم هذه المجموعات الخمس التي تكون الأسرة الأفريقية الآسيوية، وحدد هذا الدرس ما هو أهم: خصائص مشتركة في الأبنية اللغوية الأساسية. من ذلك أن كل هذه المجموعات تعتمد مبدأ واحداً في تصنيف الأسماء فتقيم هذا التصنيف على حسب الجنس النحوي أي على التمييز بين المذكر والمؤنث، وهي كذلك تعتمد وحدة صرفية واحدة لهذا التمييز فتجعل التاء مميزة للمؤنث. وكل لغات هذه المجموعات الخمس تعتمد وحدات صرفية بأعيانها للعبارة عن ذات الوظائف النحوية، من ذلك حرف (النون)، الذي توظفه العربية لربط الفعل بضمير المتكلم، نون الوقاية، في مثل (قابلي). وكثرة من لغات هذه المجموعات الخمس توظف حرف (الميم) لتكوين صيغ اسم الفاعل (في العربية: مكاسر، مقاتل... إلخ)، واسم الآلة (في العربية: مفتاح مثقاب... إلخ)، واسم المكان (في العربية: ملعب، مسرح... إلخ). من كل ما سبق نرى أن علم اليوم قد وضع بين يدي الباحثين والدارسين نتائج

هامة في تاريخ العرب وفي تاريخ لغتهم. وهذه النتائج تدعو دعوة إلى نظر جديد لتاريخ الأدب العربي، مصادته الفنية، ومضاء التاريخي، جميعاً.

يَدَّهِي أن يبدأ النظر الجديد بنقد النظر القديم وتقويمه:

في عصر الجمع والتدوين، القرن الثاني الهجري، جمع الرواة والعلماء اللغة العربية بمعيار القرب من لغة القرآن الكريم، فأعملت لهجات كثيرة وضيق هذا من مدى اللغة العربية مادة وتاريخاً، ثم أن تلك الانساب التي وصفناها - من قحطانية وعدنانية - قد هيئت على عمل أولئك الرواة والنسابة والعلماء وضيق هذا من تاريخ العرب أنفسهم. وامتد هذا النظر فحده الأفاق تحديداً جامداً صارماً، فحصر الأصل التاريخي السلافي في تلك البدوية المتأخرة القريبة من ظهور الإسلام، وحصرت العربية في نقاوة مثالية مجردة، وحصر الأدب العربي في هذا الضرب من الشعر الغنائي الذي نعرفه. وجاء دور المؤرخين العرب والمسلمين، وعمل بعضهم من الخوالات في تاريخ التاريخ، بيد أن جمهورهم قد صدرت في مسألة الأصول السلافية والعقيدية عن حس محافظ حازم. وجه هذا الحس عملهم إلى وصل تاريخ العرب بآباء أوائل بعيدين ونجاوز هذا الوصل الشعوب التاريخية التي تفاعل معها العرب آلاف السنين. ووجه هذا الحس عملهم إلى أن أهل الأديان السابقة على الإسلام قد حرفوا كلمة الله التي تجلّت في التوراة والإنجيل. ويَدَّهِي أن ينتهي هذا الحس باستعلاء على موروثات

تلك العشوب والأمم من عقائد ولغات وآداب. لكن الشأن في حركة التاريخ البشري وتطور المجتمعات ليس لمثل هذه المفهومات والتصورات. إن لتاريخ نواميس وقوانين. ولذلك فإن تلك الموروثات التي أهملها ذاك الحس المحافظ واستعلى عليها، وقد وجدت - وهي تتفاعل مع المرويات والآثار العربية - مسالكها ومسارها إلى كتابات كثير من المؤرخين والمفسرين وكتب المذاهب والنحل والعقائد كما وجدت مجالاها الفني في الأشكال العربية الموروثة ذاتها وفي كثير من الأشكال القصصية والسيرة والملحمة. ولم يعتد أصحاب ذاك الحس المحافظ بكل ذلك فوصفوا تلك الآثار الفنية بالإقليمية والمحلية والعامية والشعبية، وظلوا على وكدهم من الاعتداد بذلك الضرب من الشعر الغنائي (الفصيح) وبضروب فقيرة من النثر.

وفي القرن الماضي تصدى المستشرقون لتحرير أول تاريخ للأدب العربي، وكان رائدهم في هذا العمل عالمين نمسويين أولهما جوزيف هامر بورجشتال (١٧٧٤-١٨٥٦م) Joseph Von Hammer Purgstall وثانيهما البارون ألفريد فون كريم (١٨٢٨-١٨٨٩م) Alfred Von Kremer وتبعهما مستشرقون كثيرون، لف لفهم وتبعهم عرب محدثون. ولم تقلت كل تلك الجهود، غربية وعربية، إلى يومنا من ذلك النظر القديم الأصل التاريخي السلالي للعرب يرتد إلى آباء أولين بعيدين وإلى أنساب قريبة عدنانية وقحطانية، مع إهمال آلاف السنين من التفاعل العربي مع

شعوب وأمم ذلك العالم الرحب الذي وصفناه. واللغة العربية ترتد أصولها إلى المعيار الضيق المجرد الذي صدر عنه رواء القرن الهجري الثاني. والأدب العربي محصور في الشعر الغنائي وصور النثر الفقيرة. ومراحل تطور التاريخ الأدبي العربي محدودة بمائتي سنة قبل ظهور الإسلام، ومحددة بعده بالبيوت السياسية من بني أمية وبني العباس، بل محددة بقياتل صريحة من بني بويه وبني حمدان وبني الأحمر... إلخ. ولقد أراد طه حسين أن يتقلب على ذلك النظر القديم، فدعا في كتابه دعوته القوية الجسيرة إلى نهج نقدي تقويمي. بيد أن دعوته لم تتجاوز حدود ذلك النظر القديم. لقد كانت قوية في توجيهها وتوجيهها، لكنها لم تصغ نظراً جديداً. ولم يكن لطف حسين أن يصوغ جديداً لأن هذا الأمر ما كان ليتم بغير. هذه النتائج العلمية التي حددناها، وهي نتائج وصل إليها العلم خلال العقود السبعة التي تلت صدور الكتاب. إن هذه النتائج التي انتهى إليها العلم تفضي إفضاء إلى سبيل واحد هو: أن العرب أمة تفاعلت مع الأمم الأخرى التي كونت العالم القديم بأبنيتها الثقافية والحضارية. وأن العربية لغة اشتركت مع اللغات القديمة في خصائص بنيوية أساسية تمثل وعاء لثقافة ذاك العالم القديم. وعندما ظهرت العربية - بعد الإسلام - على غيرها من اللغات، ورث الأدب العربي كل الإبداع الأدبي القديم، وصارت الآداب القديمة في ذاك العام - قبل الإسلام - هي مرحلة الأدب العربي القديم، هي الأدب العربي القديم. إن مادة الأدب

العربيّ تسع لتشمل كل النصوص الدينية والأسطورية والملحمية القديمة، وأن مدى الأدب العربيّ يرتد إلى أقدم الآثار الإبداعية في العالم القديم الذي حددنا آفاقه الجغرافية والتاريخية والحضارية ويمتد إلى اليوم.

أما طه حسين فحسبه أنه دعا وأشار ووجه، وأنه كان الطليعة العلمية والفكرية في زمانه.

عبد المنعم تليمة

في الشعر الجاهلي

طه حسين

الطبعة الأولى

١٩٢٦

إهداء

**إلى حضرة صاحب الدولة
عبد الخالق ثروت باشا**

سيدني صاحب الدولة

كنت قبل اليوم أكتب في السياسة.. وكنت أجد في
ذكراك والإشادة بفضلك؛ راحة نفس تحب الحق، ورضا ضمير
يحب الوفاء.

وقد انصرفت عن السياسة وفرغت للجامعة، وإذا أنا أراك
في مجلسها كما كنت أراك من قبل، قويّ الروح، ذكيّ القلب،
متدخل لقراء «في الشعر الجاهلي»

بعيد النظر، موفّقًا في تأييد المصالح العلمية توفيقك في تأييد
المصالح السياسية.

فهل تأذن لي في أن أقدم إليك هذا الكتاب مع التحية
الخالصة والإجلال العظيم؟

طه حسين

٢٢ مارس سنة ١٩٢٦

الفصل

الأول

1

مناهج البحث

(أ) الحياة الجاهلية.

(ب) الشعر الجاهلي واللغة.

(ج) الشعر الجاهلي واللهجات.

1

تَهْيِيد:

هذا نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربيّ الجديد، لم يألّفه الناس عندنا من قبل. وأكاد أثق بأن فريقاً منهم سيلقونه سائحطين عليه، وبأن فريقاً آخر سيّزوّرون عنه ازورارا، ولكنني على سخط أولئك وازورار هؤلاء أريد أن أذيع هذا البحث، أو بعبارة أصح أريد أن أقيده، فقد أذعته قبل اليوم حين تحدّثت به إلى طلابي في الجامعة. وليس سرّاً ما تتحدّث به إلى أكثر من مائتين.

ولقد اقتنعت بنتائج هذا البحث اقتناعاً ما أعرف أنني شعرت بمثله في تلك المواقف المختلفة التي وقفتها من تاريخ الأدب العربي. وهذا الاقتناع القويّ هو الذي يحملني على تقييد هذا البحث ونشره في هذه الفصول، غير حافل بسخط الساخط ولا مكترث بازورار المزوّر. وأنا مطمئن إلى أن هذا البحث وإن أسخط

قومًا وشقَّ على آخرين، فسيرضي هذه الطائفة القليلة من المستيرين الذين هم في حقيقة الأمر عدة المستقبل وقوام النهضة الحديثة وذخر الأدب الجديد.

ولقد تناول الناس منذ حين مسألة القديم والجديد، واشتدَّ فيها اللجاج بينهم، ونحِّل إلى بعضهم أنه يستطيع أن يقضي فيها بين المختصمين. ولكنني أعتقد أن المختصمين أنفسهم لم يتناولوا المسألة من جميع أطرافها، فهم لم يكادوا يتجاوزون فنون الأدب التي تعاطاها الناس من نثر وشعر، والأماليب التي تصطنع في هذه الفنون والمعاني، والالفاظ التي يعمد إليها الكاتب أو الشاعر حين يريد أن يتحدث إلى الناس بعواطف نفسه أو نتائج عقله. ولكن للمسألة وجهًا آخر لا يتناول الفن الكتابي أو الشعري، وإنما يتناول البحث العلمي عن الأدب وتاريخ فنونه.

نحن بين اثنين: إمّا أن نقبل في الأدب وتاريخه ما قال القدماء، لا نتناول ذلك من النقد إلا بهذا المقدار اليسير الذي لا يخلو منه كل بحث والذي يتيح لنا أن نقول: أخطأ الأصمعي أو أصاب، ووفق أبو عبيدة أو لم يوفق، واعتدى الكسائي أو ضل الطريق. وإمّا أن نضع علم المتقدمين كله موضع البحث. لقد أنسيت، فلست أريد أن أقول البحث وإنما أريد أن أقول الشك. أريد ألا نقبل شيئاً مما قال القدماء في الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وثبت إن لم ينتهيا إلى اليقين فقد ينتهيان إلى الرجحان.

والفرق بين هذين المذهبين في البحث عظيم، فهو الفرق بين الإيمان الذي يبعث على الاطمئنان والرضا، والشك الذي يبعث على القلق والاضطراب وينتهي في كثير من الأحيان إلى الإنكار والجحود.

والمذهب الأول يدع كل شيء حيث تركه القدماء، لا يتاله بتغيير ولا تبديل، ولا يحسه في جملة وتفصيله إلا مساً رقيقاً. أما المذهب الثاني فيقلب العلم القديم رأساً على عقب. وأخشى إن لم يح أكثره أن يحو منه شيئاً كثيراً.

ولتدع هذا النحو من الكلام العام ولنوضح ما نريد أن نقوله بشيء من الأمثلة: بين يدينا مسألة الشعر الجاهلي نريد أن ندرسها وننتهي فيها إلى الحق. فإما أنصار القديم فالطريق أمامهم واضحة معبدة، والأمر عليهم سهل يسير. أليس قد أجمع القدماء من

علماء الأمصار في العراق والشام وفارس ومصر والأندلس على أن طائفة كثيرة من الشعراء قد عاشت قبل الإسلام وقالت كثيراً من الشعر؟ اليس قد أجمع هؤلاء العلماء أنفسهم على أن هؤلاء الشعراء أسماء معروفة محفوظة مضبوطة يتناقلها الناس ولا يكادون يختلفون فيها؟ اليس قد أجمع هؤلاء العلماء على أن هؤلاء الشعراء مقداراً من القصائد والمقطوعات حفظه عنهم روايتهم وتناقله عنهم الناس، حتى جاء عصر التدوين فُدُون في الكتب وبَيَّيَ منه ما شاء الله أن يبقى إلى أيامنا؟ وإذا كان العلماء قد أجمعوا على هذا كله، فَرَوَوْا لنا أسماء الشعراء وضبطوها ونقلوا إلينا آثار الشعراء وقسروها، فلم يبق إلا أن نأخذ عنهم ما قالوا راضين به مطمئنين إليه. فإذا لم يكن لأحدنا بد من أن يبحث وينقد ويحقق، فهو يستطيع هذا دون أن يجاوز مذهب أنصار القديم. فالعلماء قد اختلفوا في الرواية بعض الاختلاف وتفاوتوا في الضبط بعض التفاوت. فلتوازن بينهم ولنرجح رواية على رواية ولنؤثر ضبطاً على ضبط، ولنقل: أصاب البصريون وأخطأ الكوفيون، أو وفق المبرد ولم يوفق ثعلب. لنذهب في الأدب وفنونه مذهب الفقهاء في الفقه بعد أن أغلق باب الاجتهاد: هذا مذهب أنصار القديم، وهو المذهب الذائع في مصر، وهو المذهب الرسمي أيضاً، مضت عليه مدارس الحكومة وكتبها ومناهجها على ما بينها من تفاوت واختلاف.

ولايُنْغِي أن تخدعك هذه الألفاظ المستحدثة في الأدب، ولا

هذا النحو من التأليف الذي يقسم التاريخ الأدبي إلى عصور، ويحاول أن يدخل فيه شيئاً من الترتيب والتنظيم، فذلك كله عناية بالفشور والأشكال لا يمس الباب ولا الموضوع. فما زال العرب ينقسمون إلى بائدة وباقية، وإلى عارية ومستعربة. وما زال أولئك من جرّهم وهؤلاء من ولد إسماعيل. وما زال أمرؤ القيس صاحب «قفا نيك..» وطرفة صاحب «خولة أطلن..». وعمرو بن كلثوم صاحب «ألا هبي..». وما زال كلام العرب في جاهليتها وإسلامها ينقسم إلى شعر ونثر. والنثر ينقسم إلى مرسل ومسجوع، إلى آخر هذا الكلام الكثير الذي يفرغه أنصار القديم فيما يضعون من كتب وما يلقون على التلاميذ والطلاب من دروس.

هم لم يغيروا في الأدب شيئاً. وما كان لهم أن يغيروا فيه شيئاً وقد أخذوا أنفسهم بالاطمئنان إلى ما قال القدماء وأغلقوا على أنفسهم في الأدب باب الاجتهاد كما أغلقه الفقهاء في الفقه والمتكلمون في الكلام.

وأما أنصار الجديد، فالطريق أمامهم معوجة ملتوية، تقوم فيها عقاب لا تكاد تحصى. وهم لا يكادون يمشون إلا في أناة ورَّيت هما إلى البُطء أقرب منهما إلى السرعة. ذلك أنهم لا يأخذون أنفسهم بإيمان ولا اطمئنان، أو هم لم يروا هذا الإيمان والاطمئنان. فقد خلق الله لهم عقولاً تجرد من الشك لذة وفي

القلق والاضطراب رضًا. وهم لا يريدون أن يخطئوا في تاريخ الأدب خطوة حتى يتبينوا موضعها. وسواء عليهم وافقوا القدماء وأنصار القديم أم كان بينهم وبينهم أشد الخلاف.

هم لا يطمئنون إلى ما قال القدماء، وإنما يلقونه بالتحفظ والشك. ولعل أشد ما يملكهم الشك حين يجدون من القدماء ثقة واطمئنانًا، هم يريدون أن يدرسوا مسألة الشعر الجاهلي فيتجاهلون إجماع القدماء على ما أجمعوا عليه، ويتساءلون: أهنالك شعر جاهلي؟ فإن كان هناك شعر جاهلي فما السبيل إلى معرفته؟ وما هو؟ وما مقصداه؟ وبم يتنازع من غيرهم؟ ويمضون في طائفة من الأسئلة يحتاج حلها إلى روية وأناة وإلى جهود الجياعات العلمية لا إلى جهود الأفراد. هم لا يعرفون أن العرب ينقسمون إلى باقية وبائدة، وعاربة ومستعربة، ولا أن أولئك من جرهم وهؤلاء من ولد إسماعيل، ولا أن امرأ القيس وطرفة وابن كلثوم قالوا هذه المطولات، ولكنهم يعرفون أن القدماء كانوا يرون ذلك. ويريدون أن يتبينوا أكان القدماء مصيبين أم مخطئين؟

والنتائج اللازمة لهذا المذهب الذي يذهب المجددون عظيمة جليلة الخطر، فهي إلى الثورة الأدبية أقرب منها إلى أي شيء آخر. وحسبك أنهم يشكون فيما كان الناس يرونه يقينًا، وقد يجحدون ما أجمع الناس على أنه حق لا شك فيه.

وليس حظ هذا المذهب منتهيًا عند هذا الحد، بل هو يجاوز

إلى حدود أخرى أبعد منه مدًى وأعظم أثراً. فهم قد ينتهون إلى تغيير التاريخ أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ. وهم قد ينتهون إلى الشك في أشياء لم يكن يباح الشك فيها. وهم بين التنتين: إما أن يجحدوا أنفسهم ويجحدوا العلم وحقوقه فيريحوا ويستريحوا؛ وإما أن يعرفوا لأنفسهم حقها ويؤدوا للعلم واجبه، فيتعرضوا لما ينبغي أن يتعرض له العلماء من الأذى ويحتملوا ما ينبغي أن يحتمله العلماء من سخط الساخطين.

ولست أزعج أي من العلماء. ولست أتمدح بأي أحب أن أتعرض للأذى. وربما كان الحق أنني أحب الحياة الهادئة المطلقة، وأريد أن أذوق لذات العيش في دعة ورضا. ولكني مع ذلك أحب أن أفكر، وأحب أن أبحث، وأحب أن أعلن إلى الناس ما أنتهى إليه بعد البحث والتفكير، ولا أكره أن آخذ نصيبي من رضا الناس عني أو سخطهم عليّ حين أعلن إليهم ما يحبون أو ما يكرهون. وإذن فلاعتمد على الله، ولاحدثك بما أحب أن أحدثك به في صراحة وأمانة وصدق، ولاجتنب في هذا الحديث هذه الطرق التي يسلكها المهرة من الكتاب ليدخلوا على الناس ما لم يألّفوا في رفق وأناة وشيء من الاحتياط كثير.

وأول شيء أفجؤك به في هذا الحديث هو أنني شككت في قيمة الشعر الجاهلي وألححت في الشك، أو قل ألح على الشك، فأخذت أبحث وأفكر وأقرأ وأتدبر، حتى انتهت بي هذا كله إلى شيء إن لم يكن يقيناً فهو قريب من اليقين. ذلك أن الكثرة

المطلقة عما تُسميه شعراً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي متحلة مختلفة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين. وأكد لا أشك في أن ما بقي من الشعر الجاهلي الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي. وأنا أقدر النتائج الخطرة لهذه النظرية، ولكنني مع ذلك لا أتردد في إثباتها وإداعتها، ولا أضعف عن أن أعلن إليك وإلى غيرك من القراء أن ما تقرؤه على أنه شعر امرئ القيس أو طرفة أو ابن كلثوم أو عنترة ليس من هؤلاء الناس في شيء؛ وإنما هو انتحال الرواة أو اختلاق الأعراب أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين.

وأنا أزعج مع هذا كله أن العصر الجاهلي القريب من الإسلام لم يضع، وأنا نستطيع أن نتصوره تصويراً واضحاً قوياً صحيحاً. ولكن بشرط ألا نعتمد على الشعر، بل على القرآن من ناحية والتاريخ والأساطير من ناحية أخرى.

ومسألتي كيف انتهى بي البحث إلى هذه النظرية الخطرة؟ ولست أكره أن أجيبك على هذا السؤال؛ بل أنا لا أكتب ما أكتب إلا لأجيبك عليه. ولأجل أن أجيبك عليه إجابة مقنعة يجب أن أتحدث إليك في طائفة مختلفة من المسائل. ومسترى أن هذه الطائفة المختلفة من المسائل تنتهي كلها إلى نتيجة واحدة هي هذه النظرية

التي ذكرتها منذ حين. يجب أن أحدثك عن الحياة السياسية الداخلية للأمة العربية بعد ظهور الإسلام ووقوف حركة الفتح، وما بين هذه الحياة وبين الشعور من صلة. ويجب أن أحدثك عن حال أولئك الناس الذين غلبوا على أمرهم بعد الفتح في بلاد الفرس وفي الشام والجزيرة والعراق ومصر، وما بين هذه الحال وبين لغة العرب وآدابهم من صلة. ويجب أن أحدثك عن نشأة العلوم الدينية واللغوية وما بينها وبين اللغة والأدب؛ من صلة. ثم يجب أن أحدثك عن اليهود في بلاد العرب قبل الإسلام وبعده، وما بين اليهود هؤلاء وبين الأدب العربي من صلة. ويجب أن أحدثك بعد هذا عن المسيحية وما كان لها من الانتشار في بلاد العرب قبل الإسلام وما أحدثت من تأثير في حياة العرب؛ العقلية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية، وما بين هذا كله وبين الأدب العربي والشعر العربي من صلة. ثم يجب أن أحدثك عن مؤثرات سياسية خارجية عملت في حياة العرب قبل الإسلام وكان لها أثر قوي جداً في الشعر العربي الجاهلي وفي الشعر العربي الذي انتحل وأضيف إلى الجاهليين. وهذه المباحث التي أشرت إليها ستنتهي كلها إلى تلك النظرية التي قدمتها: وهي أن الكثرة المطلقة مما نسميه الشعر الجاهلي ليست من الشعر الجاهلي في شيء.

ولكنني مع ذلك لن أقف عند هذه المباحث، لأنني لم أقف عندها فيما بيني وبين نفسي بل جاوزتها. وأريد أن أجاوزها معك إلى نحو آخر من البحث أظنه أقوى دلالة وأنهض حجة من

المباحث الماضية كلها، ذلك هو البحث الفني واللغوي. فينتهي بنا هذا البحث إلى أنّ هذا الشعر الذي ينسب إلى امرئ القيس أو إلى الأعشى أو إلى غيرهما من الشعراء الجاهليين لا يمكن من الوجهة اللغوية والفنية أن يكون لهؤلاء الشعراء، ولا أن يكون قد قيل وأذيع قبل أن يظهر القرآن. نعم! وسينتهي بنا هذا البحث إلى نتيجة غريبة، وهي أنه لا ينبغي أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتاويل الحديث، وإنما ينبغي أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتاويله. . . أريد أن أقول إنّ هذه الأشعار لا تثبت شيئاً ولا تدل على شيء، ولا ينبغي أن تتخذ وسيلة إلى ما اتخذت إليه من علم بالقرآن والحديث. فهي إنما كُلفت واختُرعتُ اختراعاً ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه.

فإذا انتهينا من هذه الطرق كلها إلى غاية واحدة هي هذه النظرية التي قدمتها، فسنجتهد في أن نبحت عما يمكن أن يكون شعراً جاهلياً حقاً. وأنا أعترف منذ الآن بأن هذا البحث عسير كل العسر، ويأتي أشك شكاً شديداً في أنه قد ينتهي بنا إلى نتيجة مرضية. ومع ذلك فسنحاوله.



2

منهج البحث

أحب أن أكون واضحًا جليًا وأن أقول للناس ما أريد أن أقول دون أن أضطرهم إلى أن يتأولوا ويتمحلوا ويذهبوا مذاهب مختلفة في النقد والتفسير والكشف عن الأغراض التي أرمي إليها. أريد أن أريح الناس من هذا اللون من ألوان التعب، وأن أريح نفسي من الرد والدفع والمناقشة فيما لا يحتاج إلى مناقشة. أريد أن أقول أنني سأسلك في هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة. أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه «ديكارت» للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث. والناس جميعًا يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوقًا تامًا. والناس جميعًا يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة، يوم ظهر، قد كان من أنحصب المناهج وأقومها وأحسنها أثرًا، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تمهيدًا، وأنه قد غير مذاهب الأدباء في أدبهم والفنانيين في فنونهم، وأنه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث.

فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والامتصاص. ولنتقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل وتخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤوسنا فتتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً.

نعم! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به، وأن ننسى ما يضاد هذه القومية وما يضاد هذا الدين؛ يجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح. ذلك أننا، إذا لم ننس قوميتنا وديننا وما يتصل بهما، فنضططر إلى المحاباة وإرضاء العواطف، وسنغل عقولنا بما يلائم هذه القومية وهذا الدين. وهل فعل القدماء غير هذا؟ وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا؟ كان القدماء عرباً يتعصبون للعرب، أو كانوا عجماً يتعصبون على العرب؛ فلم يبرأ علمهم من الفساد لأن المتعصبين للعرب غلّوا في تمجيدهم وإكبارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم، ولأن المتعصبين على العرب غلّوا في تحقيرهم وإصغارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم أيضاً.

كان القدماء مسلمين مخلصين في حب الإسلام، فأخضعوا كل شيء لهذا الإسلام وحبهم إياه، ولم يعرضوا لمبحث علمي ولا لفصل من فصول الأدب أو لون من ألوان الفن إلا من حيث

أن يؤيد الإسلام ويعزه ويُعلّي كلمته . . فما لاء مذهبهم هذا أخذوه، وما نافره انصرفوا عنه انصرافاً . أو كان القدماء غير مسلمين: يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين أو مسلمين في قلوبهم مرض وفي نفوسهم زيغ، فتأثروا في حياتهم العلمية بمثل ما تأثر به المسلمون الصادقون؟ تعصبوا على الإسلام وتحوّوا في بحثهم العلمي نحو الغض منه والتصغير من شأنه، فظلموا أنفسهم وظلموا الإسلام وأفسدوا العلم وجتّوا على الأجيال المقبلة . ولو أن القدماء استطاعوا أن يُفرّقوا بين عقولهم وقلوبهم، وأن يتناولوا العلم على نحو ما يتناوله المحدثون لا يتأثرون في ذلك بقومية ولا عصبية ولا دين، ولا ما يتصل بهذا كله من الأهواء، لتركوا لنا أدباً غير الأدب الذي نجده بين أيدينا، ولأراحونا من هذا العناء الذي نتكلفه الآن . ولكن هذه طبيعة الإنسان لا مسيل إلى التخلص منها . وأنت تستطيع أن تقول هذا الذي نقوله في كل شيء . فلو أن الفلاسفة ذهبوا في الفلسفة مذهب «ديكارت» منذ العصور الأولى، لما احتاج «ديكارت» إلى أن يستحدث منهجه الجديد . ولو أن المؤرخين ذهبوا في كتابة التاريخ منذ العصور الأولى مذهب «سينيوبوس» لما احتاج «سينيوبوس» إلى أن يستحدث منهجه في التاريخ . وبعبارة أدنى إلى الإيجاز: لو أن الإنسان خلق كاملاً لما احتاج إلى أن يطمع في الكمال .

فلندع لوم القدماء على ما تأثروا به في حياتهم العلمية مما أفسد عليهم العلم . ولنجتهد في ألا نتأثر كما تأثروا وفي ألا نفسد

العلم كما أفسدوه. لنجتهد في أن ندرس الأدب العربي غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم، ولا مكترئين بنصر الإسلام أو النعي عليه، ولا معنيين بالملاءمة بينه وبين نتائج البحث العلمي والأدبي، ولا وِجِلين حين ينتهي بنا هذا البحث إلى ما تأباه القومية أو تنفر منه الأهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية. فإن نحن حررنا أنفسنا إلى هذا الحد، فليس من شك في أننا سنصل ببحثنا العلمي إلى نتائج لم يصل إلى مثلها القدماء. وليس من شك في أننا سنلتقي أصدقاء سواء اتفقنا في الرأي أو اختلفنا فيه. فما كان اختلاف الرأي في العلم سبباً من أسباب الغض، إنما الأهواء والعواطف هي التي تنتهي بالناس إلى ما يفسد عليهم الحياة من الغض والعداء.

فأنت ترى أن منهج «ديكارت» هذا ليس خصصاً في العلم والفلسفة والأدب فحسب، وإنما هو خصص في الأخلاق والحياة الاجتماعية أيضاً. وأنت ترى أن الأخذ بهذا المنهج ليس حتمًا على الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه وحدهم، بل هو حتم على الذين يقرءون أيضاً. وأنت ترى أنني غير مسرف حين أطلب، منذ الآن، إلى الذين لا يستطيعون أن يبرأوا من القديم ويخلصوا من أغلال العواطف والأهواء حين يقرءون العلم أو يكتبون فيه، ألا يقرءوا هذه الفصول. فلن تفيدهم قراءتها إلا أن يكونوا أحراراً حقاً.

مرآة الحياة الجاهلية يجب أن

تلتبس في القرآن لا في الشعر الجاهلي

على أني أحب أن يطمئن الذين يكلفون بالأدب العربي القديم ويشفقون عليه ويجدون شيئاً من اللذة في أن يعتقدوا أن هناك شعراً جاهلياً يمثل حياة جاهلية انقضت عصرها بظهور الإسلام، فلن يحو هذا الكتاب ما يعتقدون، ولن يقطع السبيل بينهم وبين هذه الحياة الجاهلية يدرسونها ويجدون في درسها ما يتغنون من لذة علمية وفنية. بل أنا أذهب إلى أبعد من هذا، فأزعم أني سأستكشف لهم طريقاً جديدة واضحة قصيرة سهلة يصلون منها إلى هذه الحياة الجاهلية، أو بعبارة أصح: يصلون منها إلى حياة جاهلية لم يعرفوها، إلى حياة جاهلية قيّمة مشرقة ممتعة مخالفة كل المخالفة لهذه الحياة التي يجدونها في المطولات وغيرها مما ينسب إلى الشعراء الجاهليين. ذلك أني لا أنكر الحياة الجاهلية وإنما أنكر أن يمثلها هذا الشعر الذي يسمونه الشعر الجاهلي. فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلست أسلك إليها طريق امريء القيس والنابعة والأعشى وزهير؛ لأنني لا أثق بما ينسب إليهم؛ وإنما أسلك إليها طريقاً أخرى، وأدرسها في نص لا سبيل إلى الشك

في صحته، أدرسها في القرآن. فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي. ونص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه. أدرسها في القرآن، وأدرسها في شعر هؤلاء الشعراء الذين عاصروا النبي وجادلوه، وفي شعر الشعراء الآخرين الذين جاءوا بعده. ولم تكن نفوسهم قد طابت عن الآراء والحياة التي ألفها آباؤهم قبل ظهور الإسلام. بل أدرسها في الشعر الأموي نفسه. فلت أعرف أمة من الأمم القديمة استمسكت بمذهب المحافظة في الأدب ولم تتجدد فيه إلا بمقدار كالأمة العربية. فحياة العرب الجاهليين ظاهرة في شعر الفرزدق وجريير وذو الرمة والأخطل والراعي أكثر من ظهورها في هذا الشعر الذي ينسب إلى طرفة وعنترة والشماع يشتر بن أبي حازم.

قلت: إن القرآن أصدق مرآة للحياة الجاهلية. وهذه القضية غريبة حين تسمعها، ولكنها بدهية حين تفكر فيها قليلاً. فليس من اليسر أن نفهم أن الناس قد أعجبوا بالقرآن حين تليت عليهم آياته إلا أن تكون بينهم وبينه صلة هي هذه الصلة التي توجد بين الأثر الفني البديع وبين الذين يعجبون به حين يسمعون أو ينظرون إليه.

وليس من اليسير أن نفهم أن العرب قد قاوموا القرآن وناهضوه وجادلوا النبي فيه إلا أن يكونوا قد فهموه ووقفوا على أسرار ودقائقه. وليس من اليسير، بل ليس من الممكن، أن تصدق أن القرآن كان جديداً كله على العرب. فلو كان كذلك لما

فهيموه ولا وعوه، ولا آمن به بعضهم ولا ناهضه وجادل فيها بعضهم الآخر. إنما كان القرآن جديدًا في أسلوبه، جديدًا فيما يدعو إليه، جديدًا فيما شرع للناس من دين وقانون، ولكنه كان كتابًا عربيًا، لغته هي اللغة العربية الأدبية التي كان يصطنعها الناس في عصره، أي في العصر الجاهلي. وفي القرآن رد على الوثنيين فيما كانوا يعتقدون من الوثنية، وفيه رد على اليهود، وفيه رد على النصارى، وفيه رد على الصابئة والمجوس. وهو لا يرد على يهود فلسطين، ولا على نصارى الروم ومجوس الفرس وصابئة الجزيرة وحدهم، إنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها. ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأبدوه، وضَحَّوا في سبيل تأييده ومعارضته بالأموال والحياة.

أفترى أحدًا يحفل بي لو أتى أخذت أهاجم البوذية أو غيرها من هذه الديانات التي لا يدينها أحد في مصر؟ ولكني أغيب النصارى حين أهاجم النصرانية، وأهيج اليهود حين أهاجم اليهودية، وأحفظ المسلمين حين أهاجم الإسلام. وأنا لا أكاد أعرض لواحد من هذه الأديان حتى أجد مقاومة الأفراد ثم الجماعات، ثم مقاومة الدولة نفسها تمثلها النيابة والقضاء. ذلك لأنني أهاجم ديانات ممثلة في مصر يؤمن بها المصريون وتحميها الدولة المصرية. وكذلك كانت الحال حين ظهر الإسلام: هاجم الوثنية فعارضه الوثنيون. وهاجم اليهود فعارضه اليهود. وهاجم

النصارى فعارضه النصارى. ولم تكن هذه المعارضة هيئة ولا لينة، وإنما كانت تقدر بمقدار ما كان لأهلها من قوة ومنعة وبأس في الحياة الاجتماعية والسياسية. فأما وثنية قريش فقد أخرجت النبي من مكة ونصبت له الحرب واضطرت أصحابه إلى الهجرة. وأما يهودية اليهود فقد آلت عليه وجاهدته جهادًا عقليًا وجدليًا، ثم انتهت إلى الحرب والقتال. وأما نصرانية النصارى فلم تكن معارضتها للإسلام إبان حياة النبي قوة قوة المعارضة الوثنية واليهودية. لماذا؟ لأن البيئة التي ظهر فيها النبي لم تكن بيئة نصرانية، إنما كانت وثنية في مكة يهودية في المدينة. ولو ظهر النبي في الحيرة أو في نجران للقي من نصارى هاتين المدينتين مثل ما لقي من مشركي مكة ويهود المدينة.

وفي الحق أن الإسلام لم يكد يظهر على مشركي الحجاز ويهوده حتى استحال الجهاد بينه وبين النصارى من جدال ونضال بالحجة إلى اصطدام مسلح، أدرك النبي أوله وانتهى به الخلفاء إلى أقصى حدوده.

فأنت ترى أن القرآن حين يتحدث عن الوثنيين واليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب النحل والديانات، إنما يتحدث عن العرب وعن نحل وديانات ألفها العرب. فهو يبطل منها ما يبطل، ويؤيد منها ما يؤيد. وهو يُلقي في ذلك من المعارضة والتأييد بمقدار ما لهذه النحل والديانات من السلطان على نفوس الناس.

وإذن، فما أبعد الفرق بين نتيجة البحث عن الحياة الجاهلية في هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين والبحث عنها في القرآن!

فأما هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين فيظهر لنا حياة غامضة جاذبة بريئة أو كالبريئة من الشعور الديني القوي والعاطفة الدينية التسلطة على النفس والمسيطرة على الحياة العملية؛ وإلا فأي مجد شيئاً من هذا في شعر امرئ القيس أو طرفة أو عنترة! أو ليس عجيباً أن يعجز الشعر الجاهلي كله عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين!

وأما القرآن، فيمثل لنا شيئاً آخر؛ يمثل لنا حياة دينية قوية تدعو أهلها إلى أن يجادلوا عنها ما وسعهم الجدل. فإذا رأوا أنه قد أصبح قليل الغناء لجأوا إلى الكيد، ثم إلى الاضطهاد، ثم إلى إعلان الحرب التي لا تبقي ولا تذر.

أفتظن أن قريشاً كانت تكيد لأبنائها وتضطهدهم وتذيقهم ألوان العذاب ثم تخرجهم من ديارهم ثم تنصب لهم الحرب وتُضخّي في سبيلها بثرواتها وقوتها وحياتها لو لم يكن لها من الدين إلا ما يمثله هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين؟ كلا! كانت قريش متدينة قوية الإيمان بدينها. ولهذا الدين، وللإيمان بهذا الدين، جاهدت ما جاهدت وضحت ما وضحت. وقل مثل ذلك في اليهود، وقل مثله في غير أولئك وهؤلاء من العرب الذين جاهدوا النبي عن دينهم.

فالقرآن، إذن، أصدق تمثيلاً للحياة الدينية عند العرب من هذا الشعر الذي يسمونه الجاهليّ. ولكن القرآن لا يمثل الحياة الدينية وحدها؛ وإنما يمثل شيئاً آخر غيرها لا نجده في هذا الشعر الجاهليّ، يمثل حياة عقلية قوية، يمثل قدرة على الجدل والخصام أنفق القرآن في جهادها حظاً عظيماً. ليس القرآن قد وصف أولئك الذين كانوا يجادلون النبيّ بقوة الجدل والقدرة على الخصام والشدة في المحاورّة! وفيم كانوا يجادلون ويخاصمون ويحاورون؟ في الدين وفيما يتصل بالدين من هذه المسائل المعضلة التي ينفق الفلاسفة فيها حياتهم دون أن يُوقّفوا إلى حلّها: في البعث، في الخلق، في إمكان الاتصال بين الله والناس، في المعجزة، وما إلى ذلك.

أفتظن قوماً يجادلون من هذه الأشياء جدالاً يصفه القرآن بالقوة ويشهد لأصحابه بالمهارة، أفتظن هؤلاء القوم من الجهل والغباوة والغلظة والحشونة بحيث يمثلهم لنا هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين! كلا! لم يكونوا جهّالاً ولا أغبياء غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنة جافية؛ وإنما كانوا أصحاب عِلْمٍ وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة.

وهنا يجب أن نحسّاط، فلم يكن العرب كلهم كذلك، ولا يمثلهم القرآن كلهم كذلك، وإنما كانوا كغيرهم من الأمم القديمة وكثير من الأمم الحديثة منقسمين إلى طبقتين: طبقة المستتيرين

الذين يمتازون بالثروة والجاه والذكاء والعلم، وطبقة العامة الذين لا يكاد يكون لهم من هذا كله حظ.

القرآن شاهد بهذا. أليس يحدثنا عن أولئك المستضعفين الذين كفروا طاعة لسادتهم وزعمائهم لا جهاداً في الرأي ولا اقتناعاً بالحق، والذين سيقولون يوم يسألون: «رَبَّنَا إِنَّا أَعْطَيْنَا سَادَتَنَا وَكُثْرَاءَنَا فَاضْلُونا السَّبِيلَ». بلى! والقرآن يحدثنا عن جفوة الأعراب وغلظتهم وإمعانهم في الكفر والنفاق وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة التي تحمل على الإيمان والتدين. أليس هو الذي يقول: «الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ». أليس قد شرع للنبي أن يتألف قلوب الأعراب بالمال! بلى. فالقرآن، إذن، يمثل الأمة العربية على أنها كانت كغيرها من الأمم القديمة، فيها الممتازون المستثيرون الذين كان النبي يجادلهم ويجاهدهم، وفيها العامة الذين لم يكن لهم حظ من امتنارة أو امتياز والذين كانوا موضوع النزاع بين النبي وخصومه والذين كان يتألفهم النبي بالمال أحياناً.

والقرآن لا يمثل الأمة العربية متدينة مستنيرة فحسب، بل هو يعطينا منها صورة أخرى يدهش لها الذين تعودوا أن يعتمدوا على هذا الشعور الجاهلي في درس الحياة العربية قبل الإسلام، فهم يعتقدون أن العرب كانوا قبل الإسلام أمة معتزلة تعيش في صحرائها، لا تعرف العالم الخارجي ولا يعرفها العالم الخارجي. وهم يبنون على هذا قضايا ونظريات، فهم يقولون إن الشعر

— (3) امرأة الحياة الجاهلية —

تجاوزوا الشام وفلسطين إلى مصر. فلم يكونوا إذن معتزلين، ولم يكونوا إذن بنجوة من تأثير الفرس والروم والحيش والهند وغيرهم من الأمم المجاورة لهم. لم يكونوا على غير دين ولم يكونوا جهالاً ولا غلاظاً ولم يكونوا في عزلة سياسية أو اقتصادية بالقياس إلى الأمم الأخرى. كذلك يمثلهم القرآن.

وإذا كانوا أصحاب علم ودين، وأصحاب ثروة وقوة وبأس، وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها، فما أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية. وكيف يستطيع رجل عاقل أن يصدق أن القرآن قد ظهر في أمة جاهلة همجية!

أرأيت أن التماس الحياة العربية الجاهلية في القرآن أنفع وأجدى من التماسها في هذا الشعر العقيم الذي يسمونه الشعر الجاهلي! أرأيت أن هذا النحو من البحث يغير كل التغيير ما تعودنا أن نعرف من أمر الجاهليين!



الشعر الجاهلي واللغة

على أن هناك شيئاً آخر يحظر علينا التسليم بصحة الكثرة المطلقة من هذا الشعر الجاهلي، ولعله أبلغ في إثبات ما نذهب إليه. فهذا الشعر الذي رأينا أنه لا يمثل الحياة الدينية والعقلية للعرب الجاهليين بعيد كل البعد عن أن يمثل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه. والأمر هنا يحتاج إلى شيء من الروية والأناة. فنحن إذا ذكرنا اللغة العربية، نريد بها معناها الدقيق المحدود الذي نجده في المعاجم حين نبحث فيها عن لفظ اللغة ما معناه، نريد بها الألفاظ من حيث هي ألفاظ تدل على معانيها، تستعمل حقيقة مرةً ومجازاً مرةً أخرى، وتتطور تطوراً ملائماً لمقتضيات الحياة التي يحيها أصحاب هذه اللغة.

نقول إن هذا الشعر الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية. ولنجتهد في تعرف اللغة الجاهلية هذه ما هي، أو ماذا كانت في العصر الذي يزعم الرواة أن شعرهم الجاهلي هذا قد قيل فيه. أما الرأي الذي اتفق عليه الرواة أو كادوا يتفقون عليه فهو أن العرب ينقسمون إلى قسمين: قحطانية منازلهم الأولى في اليمن، وعدنانية منازلهم الأولى في الحجاز. وهم متفقون على أن

القحطانية عرب منذ خلقهم الله فطروا على العربية فهم العاربة، وعلى أن العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتساباً، كانوا يتكلمون لغة أخرى هي العبرانية أو الكلدانية، ثم تعلموا لغة العرب العاربة فمحت لغتهم الأولى من صدورهم وثبتت فيهم هذه اللغة الثانية المستعارة. وهم متفقون على أن هذه العدنانية المستعرة إنما يتصل نسيها بإسماعيل بن إبراهيم. وهم يروون حديثاً يتخذونه أساساً لكل هذه النظرية، خلاصته أن أول من تكلم بالعربية ونسي لغة أبيه إسماعيل بن إبراهيم.

على هذا كله يتفق الرواة، ولكنهم يتفقون على شيء آخر أيضاً أثبتته البحث الحديث، وهو أن هناك خلافاً قوياً بين لغة حمير «وهي العرب العاربة» ولغة عدنان «وهي العرب المستعربة». وقد روي عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول: ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا.

وفي الحق أن البحث الحديث قد أثبت خلافاً جوهرياً بين اللغة التي كانتوا يصطنعونها في شمال هذه البلاد. ولدينا الآن نقوش ونصوص تمكننا من إثبات هذا الخلاف في اللفظ وفي قواعد النحو والتصريف أيضاً. وإذن، فلا بد من حل هذه المسألة.

إذا كان أبناء إسماعيل قد تعلموا العربية من أولئك العرب الذين نسميهم العاربة فكيف كان بعد ما بين اللغة التي كان يصطنعها العرب العاربة واللغة التي كان يصطنعها العرب المستعربة حتى استطاع أبو عمرو بن العلاء أن يقول إنهما لغتان متميزتان،

واستطاع العلماء المحدثون أن يثبتوا هذا التمايز بالأدلة التي لا تقبل شكًا ولا جدالاً! والأمر لا يقف عند هذا الحد، فواضح جدًا لكل من له إلمام بالبحث التاريخي عامة ويدرس الأساطير والأقاصيص خاصة أن هذه النظرية متكلفة مصطنعة في عصور متأخرة دعت إليها حاجة دينية أو اقتصادية أو سياسية.

للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها. ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى. وأقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيها هذه الفكرة وإنما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويثبتون فيه المستعمرات. فنحن نعلم أن حروباً عنيفة شتت بين هؤلاء اليهود المستعمرين وبين العرب الذين كانوا يقيمون في هذه البلاد وانتهت بشيء من المسالة والملاينة ونوع من المحالفة والمهادنة. فليس بعيد أن يكون هذا الصلح الذي استقر بين المغيرين وأصحاب البلاد منشأ هذه القصة التي تجعل العرب واليهود أبناء أعمام، لا سيما وقد رأى أولئك هؤلاء أن بين الفريقين شيئاً من التشابه غير قليل؛ فأولئك هؤلاء ساميون.

ولكن الشيء الذي لا شك فيه هو أن ظهور الإسلام، وما كان من الخصومة العنيفة بينه وبين وثنية العرب من غير أهل الكتاب، قد اقتضى أن تثبت الصلة الوثيقة المتينة بين الدين الجديد وبين الديانتين القديمتين؛ ديانة النصارى واليهود.

فأما الصلة الدينية فثابتة واضحة، فبين القرآن والتوراة والأنجيل اشتراك في الموضوع والصورة والغرض، كلها ترمي إلى التوحيد وتعتمد على أساس واحد هو هذا الذي تشترك فيه الديانات السماوية السامية. ولكن هذه الصلة الدينية معنوية عقلية يحسن أن تؤيدها صلة أخرى مادية ملموسة أو كالملموسة بين العرب وأهل الكتاب. فما الذي يمنع أن تستغل هذه القصة.. قصة القرابة المادية بين العرب والعذنانية واليهود؟

وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول مثل هذه الأسطورة في القرن السابع للمسيح. فقد كانت في أول هذا القرن قد انتهت إلى حفظ من النهضة السياسية والاقتصادية ضمن لها السيادة في مكة وما حولها وبسط سلطانتها المعنوي على جزء غير قليل من البلاد العربية الوثنية. وكان مصدر هذه النهضة وهذا السلطان أمرين: التجارة من جهة، والدين من جهة أخرى.

فأما التجارة، فنحن نعلم أن قريشاً كانت تصطفونها في الشام ومصر وبلاد الفرس واليمن وبلاد الحبشة.

وأما الدين، فهذه الكعبة التي كانت تجتمع حولها قريش

ويحج إليها العرب المشركون في كل عام، والتي أخذت تيسط على نفوس هؤلاء العرب المشركين نوعاً من السلطان قوياً، والتي أخذ هؤلاء العرب المشركون يجعلون منها رمزاً لدين قويّ كأنه كان يريد أن يقف في سبيل انتشار اليهودية من ناحية والمسيحية من ناحية أخرى. فنحن نلمح في الأساطير أن شيئاً من المنافسة الدينية كان قائماً بين مكة والحجران. ونحن نلمح في الأساطير أيضاً أن هذه المنافسة الدينية بين مكة وبين الكنيسة التي أنشأتها الحبشة في صنعاء هي التي دعت إلى حرب القبل التي ذكرت في القرآن.

فقريش، إذن، كانت في هذا العصر ناهضة نهضة مادية تجارية، ونهضة دينية وثنية. وهي، بحكم هاتين النهضتين، كانت تحاول أن توجد في البلاد العربية وحدة سياسية وثنية مستقلة تقاوم تدخل الروم والفرس والحبشة ودياناتهم في البلاد العربية.

وإذا كان هذا حقاً - ونحن نعتقد أنه حق - فمن المعقول جداً أن تبحث هذه المدينة الجديدة لنفسها عن أصل تاريخي قديم يتصل بالأصول التاريخية المأجدة التي تتحدث عنها الأساطير. وإذن، فليس ما يمنع قريشاً من أن تقبل هذه الأسطورة التي تفيد أن الكعبة من تأسيس إسماعيل وإبراهيم، كما قبلت روما قبل ذلك ولأسياب مشابهة أسطورة أخرى صنعها لها اليونان تبث أن روما متصلة بإينياس ابن بريام صاحب طروادة.

أمر هذه القصة إذن واضح. فهي حديثة العهد، ظهرت قبيل

الإسلام، واستغلها الإسلام لسبب ديني، وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي أيضاً. وإذن، فيستطيع التاريخ الأدبي واللغوي ألا يحفل بها عندما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى. وإذن، فيستطيع أن تقول: إن الصلة بين أصل اللغة العربية الفصحى التي كانت تتكلمها العدنانية واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأي لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة، وإن قصة «العاربة» و«المستعربة» وتعلم إسماعيل العربية من جرهم، كل ذلك حديث أساطير لا خطر له ولا غناء فيه.

والنتيجة لهذا البحث كله تردنا إلى الموضوع الذي ابتدأنا به منذ حين، وهو أن هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية ولا يمكن أن يكون صحيحاً؛ ذلك لأننا نجد بين هؤلاء الشعراء الذين يضيفون إليهم شيئاً كثيراً من الشعر الجاهلي قوماً ينتسبون إلى عرب اليمن، إلى هذه القحطانية العاربة التي كانت تتكلم لغة غير لغة القرآن، والتي كان يقول عنها أبو عمرو بن العلاء: إن لغتها مخالفة للغة العرب، والتي أثبت البحث الحديث أن لها لغة أخرى غير اللغة العربية. ولكننا حين نقرأ الشعر الذي يضاف إلى شعراء هذه القحطانية في الجاهلية، لا نجد فرقاً قليلاً ولا كثيراً بينه وبين شعر العدنانية. نستغفر الله! بل نحن لا نجد فرقاً بين لغة هذا الشعر ولغة القرآن. فكيف يمكن فهم ذلك أو

تأويله؟ أمر ذلك يسير، وهو أن هذا الشعر الذي يضاف إلى القحطانية قبل الإسلام ليس من القحطانية في شيء، لم يقله شعراؤها وإنما حمل عليهم بعد الإسلام لأسباب مختلفة، متبنيها حين تعرض لهذه الأسباب التي دعت إلى اتحال الشعر الجاهلي في الإسلام.



الشعر الجاهلي واللهجات

على أن الأمر يتجاوز هذا الشعر الجاهلي القحطاني إلى الشعر الجاهلي العدناني نفسه. فالرواة يحدّثوننا أن الشعر تنقل في قبائل عدنان، كان في ربيعة ثم انتقل إلى قيس ثم إلى تميم، فظل فيها إلى ما بعد الإسلام أي إلى أيام بني أمية حين نبغ الفرزدق وجريير.

ونحن لا نستطيع أن نقبل هذا النوع من الكلام إلا باسمين، لأننا لا نعرف ما ربيعة وما قيس وما تميم معرفة علمية صحيحة، أي لأننا نكرر أو نشك على أقل تقدير شكاً قسوّياً في قيمة هذه الأسماء التي تسمى بها القبائل، وفي قيمة الأنساب التي تصل بين الشعراء وبين أسماء هذه القبائل، ونعتقد أو نرجح أن هذا كله أقرب إلى الأساطير منه إلى العلم اليقين.

ولكن مسألة النسب وقيّمته مسألة لا تعنينا الآن. فلندعها إلى حيث نعرض لها إذا اقتضت مباحث هذا الكتاب أن نعرض لها. وقد بينا رأينا فيها بياناً مجملاً في «ذكرى أبي العلاء». إنما المسألة التي تعنينا الآن ونحملنا على الشك في قيمة هذه النظرية (نظرية تنقل الشعر في قبائل عدنان قبل الإسلام) مسألة فنية خالصة.

فالرواة مجمعون على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الإسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات. وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتباين لهجاتها قبل ظهور الإسلام. ولا سيما إذا صحت النظرية التي أشرنا إليها آنفاً وهي نظرية العزلة العربية، وثبت أن العرب كانوا متقاطعين متباينين، وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجات.

فإذا صح هذا كله، كان من المعقول جداً أن تكون لكل قبيلة من هذه القبائل العدنانية لغتها ولهجتها ومذهبها في الكلام، وأن يظهر اختلاف اللغات وتباين اللهجات في شعر هذه القبائل الذي قيل قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة. ولكننا لا نرى شيئاً من ذلك في الشعر العربي الجاهلي. فأنت تستطيع أن تقرأ هذه المطولات أو المعلقات التي يتخذها أنصار القديم نموذجاً للشعر الجاهلي الصحيح، فسترى أن فيها مطولة لامرئ القيس وهو من كندة أي من قحطان، وأخرى لزهير، وأخرى لعنترة، وثالثة للبيد، وكلهم من قيس، ثم قصيدة لقرظة، وقصيدة لعمر بن كلثوم وقصيدة أخرى للحارث بن حلزة، وكلها من ربيعة.

تستطيع أن تقرأ هذه القصائد السبع دون أن تشعر فيها بشيء

يشبه أن يكون اختلافاً في اللهجة أو تباعداً في اللغة أو تبايناً في مذهب الكلام. البحر العروضي هو هو، وقواعد القافية هي هي، والألفاظ مستعملة في معانيها كما نجدتها عند شعراء المسلمين، والمذهب الشعري هو هو.

كل شيء في هذه المطولات يدل على أن اختلاف القبائل لم يؤثر في شعر الشعراء تأثيراً ما. فنحن بين اثنين: إما أن نؤمن بأنه لم يكن هناك اختلاف بين القبائل العربية من عدنان وقحطان في اللغة ولا في اللهجة ولا في المذهب الكلامي، وإما أن نعرف بأن هذا الشعر لم يصدر عن هذه القبائل وإنما حمل عليها حملاً بعد الإسلام. ونحن إلى الثانية أميل منا إلى الأولى. فالبرهان القاطع قائم على أن اختلاف اللغة واللهجة كان حقيقة واقعة بالقياس إلى عدنان وقحطان، يعترف القدماء أنفسهم بذلك كما رأيت أبا عمرو بن العلاء، ويثبت البحث الحديث.

وهناك شيء بعيد الأثر لو أن لدينا أو لدى غيرنا من الوقت ما يكتننا من استقصائه وتفصيل القول فيه، وهو أن القرآن الذي تلى بلغة واحدة ولهجة واحدة هي لغة قريش ولهجتها لم يكذب تناوله القرءاء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات فيه وتباينت تبايناً كثيراً، جدّ القرء والعلماء المتأخرون في ضبطه وتحقيقه وأقاموا له علماً أو علوماً خاصة. ولستأ نشير هنا إلى هذه القراءات التي تختلف فيما بينها اختلافاً كثيراً في ضبط

الحركات سواء أكانت حركات بنية أو حركات إعراب. لسنّا نشير إلى اختلاف القراء في نصب «الطير» في الآية: «يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ» أو رفعها، ولا إلى اختلافهم في ضم الفاء أو فتحها في الآية: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ»، ولا إلى اختلافهم في ضم الحاء أو كسرها في الآية: «وَيَقُولُونَ حِجْرًا مَحْجُورًا» ولا إلى اختلافهم في بناء الفعل للمجهول أو المعلوم في الآية: «وَعَلَبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ». لا نشير إلى هذا النحو من اختلاف الروايات في القرآن، فذلك مسألة معضلة تعرض لها ولما ينشأ عنها من النتائج إذا أتيج أن ندرس تاريخ القرآن. إنما نشير إلى اختلاف آخر في القراءات يقبله العقل، ويسبغه النقل، وتقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما كان يتلوهُ النبيّ وعشيرته من قريش، فقرأته كما كانت تتكلم، فأما حيث لم تكن تميل قريش، ومدّت حيث لم تكن تمد، وقصرت حيث لم تكن تقصر، وسكّنت حيث لم تكن تسكّن، وأدغمت أو أنحفت أو نقلت حيث لم تكن تُدغم ولا تخفي ولا تنقل. فهذا النوع من اختلاف اللهجات له أثره الطبيعي اللازم في الشعر في أوزانه وتقاطيعه وبحوره وقوافيه بوجه عام.

ولسنا نستطيع أن نفهم كيف استقامت أوزان الشعر وبحوره وقوافيه كما دونها الخليل لقبائل العرب كلها على ما كان بينها من تباين اللغات واختلاف اللهجات؟! وإذا لم يكن نظم القرآن، وهو

ليس شعراً ولا مقيداً بما يتقيد به الشعر، قد استطاع أن يستقيم في الأداء لهذه القبائل، فكيف استطاع الشعر، وهو مقيد بما تعلم من القيود، أن يستقيم لها؟! وكيف لم تحدث هذه اللهجات المتباينة آثارها في وزن الشعر وتقطيعه الموسيقي؟! أي كيف لم توجد صلة واضحة بين هذا الاختلاف في اللهجة وبين الأوزان الشعرية التي كانت تصطنعها القبائل؟!^{١٩}

ستقول: ولكن اختلاف اللهجات كان قائماً بعد القرآن، وليس من شك في أن قبائل العرب على اختلافها قد تعاطت الشعر بعد الإسلام ولم يظهر فيه اختلاف اللهجات، فكما استقامت بحوره وأوزانه على هذا الاختلاف بعد الإسلام، فليس ما يمنع أن تكون قد استقامت عليه في العصر الجاهلي.

ولست أنكر أن اختلاف اللهجات كان حقيقة واقعة بعد الإسلام. ولست أنكر أن الشعر قد استقام للقبائل كلها رغم هذا الاختلاف. ولكنني أظن أنك تنسى شيئاً يحسن ألا تنساه، وهو أن القبائل بعد الإسلام قد اتخذت للآداب لغة غير لغتها، وتقيدت في الآداب بقيود لم تكن لتتقيد بها لو كتبت أو شعرت في لغتها الخاصة، أي أن الإسلام قد فرض على العرب جميعاً لغة عامة واحدة هي لغة قريش. فليس غريباً أن تتقيد هذه القبائل بهذه اللغة الجديدة في شعرها ونثرها في أدبها بوجه عام. فلم يكن التميمي أو القيسي حين يقول الشعر في الإسلام بقوله بلغة تميم أو

قيس ولهجتها، إنما كان يقوله بلغة قريش ولهجتها. ومثل ذلك واضح في غير اللغة العربية من اللغات القديمة والحديثة. كان للدورين من اليونان شعرهم الدوري وأوزانهم الدورية، وكان لليونيين شعرهم اليوني وأوزانهم اليونية. ثم لما ظهرت أثينا على البلاد اليونانية عامة، ذاع الشعر اليوني والأوزان اليونية والنثر الأتيقي، وأصبح الدورون إذا نظموا أو نثروا يصطنعون ما كان يصطنع في أثينا من مناهج النظم والنثر، ويصطنعون اللغة اليونية التي عذبها مذهب الأثينيين في الكلام، فهم كانوا يعدلون عن لغتهم ولهجاتهم وأوزانهم وأساليبهم إلى لغة الأثينيين ولهجاتهم وأوزانهم وأساليبهم. وكذلك فعل العرب بعد الإسلام: عدلوا في لغتهم الأدبية عن كل ما كانت تختار به لغتهم ولهجاتهم الخاصة إلى لغة القرآن ولهجاتها. والأمر كذلك في الأمم الحديثة الكبرى ذات الأقاليم المتناحية والأطراف المتباعدة والتكوين الجنسي المعقد. ولست أضرب لذلك إلا مثلاً واحداً حياً هو مثل فرنسا. ففي فرنسا، إلى جانب اللغة الفرنسية لغات إقليمية لها نحوها ولها قوامها الخاص ولها شعرها؛ ومع ذلك فأهل الأقاليم إذا أرادوا أن يظهروا آثاراً أدبية أو علمية قيمة يعدلون عن لغتهم الإقليمية إلى اللغة الفرنسية. وقليل جداً من بينهم من يذهب مذهب «مسترال» فيكتب في لغته الإقليمية الخاصة.

وأنا أشعر بالحاجة إلى أن أضرب مثلاً آخر قد يدهش له الذين يدرسون الأدب العربي لأنهم لم يتعودوا مثله من الباحثين

عن تاريخ الأدب. ذلك أن في لغتنا المصرية المعاصرة لهجات مختلفة وأنحاء متباينة من أنحاء القول، فلهل مصر العليا لهجاتهم، ولهل مصر الوسطى لهجاتهم، ولهل القاهرة لهجاتهم، ولهل مصر السفلى لهجاتهم، وهناك اتفاق مطرد بين هذه اللهجات وبين ما للمصريين من شعر في لغتهم العامة، فلهل مصر العليا يصطنعون أوزاناً لا يصطنعها أهل القاهرة ولا أهل الدلتا، وهؤلاء يصطنعون أوزاناً لا يصطنعها أهل مصر العليا. وهذا ملائم لطبيعة الأشياء. فما كان للشعر أن يخرج عما ألف أصحابه من لغة ولهجة في الكلام. ومع هذا كله، فنحن حين ننظم الشعر الأدبي أو نكتب النثر الأدبي والعلمي نعدل عن لغتنا ولهجتنا الإقليمية إلى هذه اللغة واللهجة التي عدل إليها العرب بعد الإسلام وهي لغة قريش ولهجة قريش، أي لغة القرآن ولهجته.

* * *

فالمسألة إذن هي أن نعلم: أسادت لغة قريش ولهجتها في البلاد العربية، وأخضعت العرب لسلطانها في الشعر والنثر قبل الإسلام أم بعده؟ أما نحن فتوسط ونقول: إنها سادت قبيل الإسلام حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستحيل إلى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الأجنبية التي كانت تتسلط على أطراف البلاد العربية. ولكن سيادة لغة قريش قبيل الإسلام

لم تكن شيئاً يذكر، ولم تكد تتجاوز الحجاز. فلما جاء الإسلام عمّت هذه السيادة وسار سلطان اللغة واللهجة مع السلطان الديني والسياسي جنباً لجنب.

وإذن، فنحن إذا استطعنا أن نفسر اتساق اللغة واللهجة في شعر أولئك الذين عاصروا النبي من أهل الحجاز، فلن نستطيع أن نفسره في شعر الذين لم يعاصروه أو لم يحاوروه.

ولتدع هذه المسألة الفنية الدقيقة التي نعرف بأنها في حاجة إلى تفصيل وتحقيق أوسع وأشمل مما يسمح لنا به المقام في هذا الفصل إلى مسألة أخرى ليست أقل منها خطراً، وإن كان أنصار القديم سيجدون في فهمها شيئاً من العسر والمشقة، لأنهم لم يتعودوا مثل هذه التريبة في البحث العلمي. وهي أننا نلاحظ أن العلماء قد اتخذوا هذا الشعر الجاهلي مادة للاستشهاد على ألفاظ القرآن والحديث ونحوهما ومذاهبهما الكلامية. ومن الغريب أنهم لا يكادون يجدون في ذلك مشقة ولا عسراً، حتى أنك لتحس كأن هذا الشعر الجاهلي إنما قدّ على قدّ القرآن والحديث كما قدّ الثوب على قدّ لابس لا يزيد ولا ينقص عما أراد طولاً وسعة. إذن فنحن نجهر بأن هذا ليس من طبيعة الأشياء، وأن هذه الدقة في الموازنة بين القرآن والحديث والشعر الجاهلي لا ينبغي أن تحمل على الاطمئنان إلا الذين رزقوا حظاً من السذاجة لم يتح لنا مثله. إنما يجب أن تحملنا هذه الدقة في الموازنة على الشك والخيرة وعلى

أن نسأل أنفسنا: أليس يمكن أن تكون هذه الدقة في الموازنة نتيجة من نتائج المصادفة وإنما هي شيء تُكَلَّف وطلب وأنفق فيه أصحابه بياض الأيام وسواد الليالي؟ يجب أن نكون على حظ عظيم جداً من السذاجة لنصدق أن فلاناً أقبل على ابن عباس وقد أعد له طائفة من المسائل تتجاوز المائتين حول لغة القرآن فأخذ يلقي عليه المسألة، فإذا أجاب عليها سأل: وهل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ فيقول: نعم! قال امرؤ القيس أو قال عنترة أو قال غيره من الشعراء، وينشد بيتاً لا تشك إن كنت من أهل الفقه في أنه إنما وضع ليثبت صحة اللفظ الذي يستشهد عليه من ألفاظ القرآن!

وهنا نُسْ أمرًا من هذه الأمور التي سيغضب لها أنصار الأدب القديم، ولكننا ستمضي في طريقنا كما بدأنا لا مواربين ولا مخادعين: أليس من الممكن أن تكون قصة ابن عباس ونافع بن الأزرق قد وضعت في تكلف وتصنع لغرض من هذه الأغراض المختلفة التي كانت تدعو إلى وضع الكلام وانتحالها، لإثبات أن ألفاظ القرآن كلها مطابقة للقصص من لغة العرب، أو لإثبات أن عبد الله بن عباس كان من أقدر الناس على تأويل القرآن وتفسيره ومن أحفظهم لكلام العرب الجاهليين؟ وأنت تعلم أن ذاكرة ابن عباس كانت مضرب المثل في القرن الثاني والثالث للهجرة. وأنت تذكر قصته مع نافع بن الأزرق هذا، وعمر بن أبي ربيعة، حين أنشده: «أَمِنْ أَلِ نَعْمَ أَنْتَ غَادٍ فَمُبَكَّرٌ». وأنت تعلم أن عبد الله بن

عباس كان له مولى أخذ عنه العلم ونقله إلى الناس ودس على مولاه شيئاً كثيراً، وهو عكرمة، وأنت تعلم أن إثبات هذا الحفظ الكثير لعبد الله بن عباس لم يكن يخلو من فائدة سياسية، لأن ابن عباس روى أشياء كثيرة أو رويت عنه أشياء تنفع الشيعة، ولأن ابن عباس أجاب نافع بن الأزرق حين قال له «ما رأيت أحفظ منك يا بن عباس»، بقوله «ما رأيت أحفظ من علي». وأنت تعلم أن هناك حديثاً ترويه الشيعة يجعل النبي مدينة العلم ويجعل علياً بابها.

بل ليس يمكن أن تكون قصة ابن عباس هذه قد وضعت في سذاجة وسهولة ويسر، لا شيء إلا هذا الغرض التعليمي اليسير، وهو أن يسمع الطالب لفظاً من ألفاظ القرآن ويجد الشاهد عليه من غير مشقة ولا عناء، أراد أحد العلماء أن يفسر طائفة من ألفاظ القرآن فوضع هذه القصة واتخذها سبيلاً إلى ما أراد؟ ولعل لهذه القصة أصلاً يسيراً جداً، لعل نافعاً سأل ابن عباس عن مسائل قليلة فزاد فيها هذا العالم ومدها حتى أصبحت رسالة مستقلة يتداولها الناس.

وهذا النحو من التكلف والانتحال للأغراض التعليمية الصرفة كان شائعاً معروفاً في العصر العباسي ولا سيما في القرن الثالث والرابع. ولست أريد أن أطيل ولا أن أتعمق في إثبات هذا، إنما أحيلك إلى كتاب «الأمالي لأبي علي الفاي» وإلى ما يشبهه من

الكتب، فستتري طائفة من الاحاجي والأوصاف تنسب إلى
الاعراب رجالاً ونساءً. . شياطيناً وشيئيناً. ستري مثلاً بنات سبعاً
اجتمعن وتواصفن أفراس آبائهن، فتقول كل واحدة منهن في فرس
أبيها كلاماً غريباً ومسجوعاً يأخذه أهل السذاجة على أنه قد قيل
حقاً، في حين أنه لم يقل، وإنما كتبه معلم يريد أن يحفظ تلاميذه
أوصاف الخيل وما يقال فيها، أو عالم يريد أن يتفيق ويظهر كثرة
ما وعى من العلم. وقيل مثل ذلك في سبع بنات اجتمعن
وتواصفن المثل الأعلى للزواج الذي تطمع فيه كل واحدة منهن،
فأخذن يقلن كلاماً غريباً مسجوعاً في وصف الرجولة والقوة
والتعريض أو التلميح إلى ما تحب المرأة من الرجل.

ومثل هذا كثير شعراً ونثراً ومسجعاً، تجده في الأمالي والعقد
الفريد وديوان المعاني لأبي هلال وغيرهما من الكتب. وأكاد أعتقد
أن هذا النحو من الانتحال هو أصل المقامات وما يشبهها من هذا
النوع من أنواع الإنشاء.

ولكني بعدت عن الموضوع فيما يظهر، فلأعد إليه لأقول ما
كنت أقول منذ حين، وهو أن من الحق علينا لأنفسنا وللعلم أن
نسال: أليس هذا الشعر الجاهلي الذي ثبت أنه لا يمثل لغتهم،
أليس هذا الشعر قد وضع وضعاً وحمل على أصحابه حملاً بعد
الإسلام؟ أما أنا فلا أكاد أشك الآن في هذا. ولكننا محتاجون بعد
أن ثبتت لنا هذه النظرية أن نبين الأسباب المختلفة التي حملت
الناس على وضع الشعر وانتحاله بعد الإسلام.

الفصل

الثاني

2

أسباب

انتحال الشعر

1

ليس الانتحال مقصوداً على العرب،

يجب أن يتعود الباحث درس تاريخ الأمم القديمة التي قُدِّر لها أن تقوم بشيء من جلائل الأعمال، وما اعترض حياتها من الصعاب والمعن والوان الخطوب والصروف، ليفهم تاريخ الأمم العربية على وجهه ويرد كل شيء فيه إلى أصله. وإذا كان هناك شيء يؤخذ به الذين كتبوا تاريخ العرب وآدابهم فلم يوفقوا إلى الحق فيه، فهو أنهم لم يلموا إلماماً كافياً بتاريخ هذه الأمم القديمة، أو لم يخطر لهم أن يقارنوا بين الأمة العربية والأمم التي خلعت من قبلها، وإنما نظروا إلى هذه الأمة العربية كأنها أمة فذة لم تعرف أحداً ولم يعرفها أحد، لم تشبه أحداً ولم يعرفها أحد، لم تشبه أحداً ولم يشبهها أحد، لم تؤثر في أحد ولم يؤثر فيها أحد، قبل قيام الحضارة العربية وانسلاط سلطاتها على العالم القديم.

والحق أنهم لو درسوا تاريخ هذه الأمم القديمة وقَارَنُوا بينه وبين تاريخ العرب لتغير رأيهم في الأمة العربية، ولتغير بذلك تاريخ العرب أنفسهم. ولست أذكر من هذه الأمة القديمة إلا أمتين اثنتين: الأمة اليونانية والأمة الرومانية. فقد قدر لهاتين الأمتين في الصور القديمة مثل ما قدر للأمة العربية في العصور الوسطى. وكلتااهما تحضرت بعد بداوة. وكلتااهما خضعت في حياتها الداخلية لهذه الصروف السياسية المختلفة. وكلتااهما انتهت إلى نوع من التكوين السياسي دفعها إلى أن تتجاوز موطنها الخاص وتُغيّر على البلاد المجاورة وتسيطر سلطاتها على الأرض. وكلتااهما لم تسيطر سلطاتها على الأرض عبثاً وإنما نفعت وانتفعت وتركت للإنسانية تراثاً قيماً لا تزال تنتفع به إلى الآن: ترك اليونان فلسفة وأدباً، وترك الرومان تشريعاً ونظاماً.

■ (1) ليس الانتحال مقصوداً على العرب ■

وكذلك كان شأن هذه الأمة العربية. تحضرت كما تحضر اليونان والرومان بعد بداءة، وتأثرت كما تأثر اليونان والرومان بصروف سياسية مختلفة، وانتهى بها تكوينها السياسي إلى مثل ما انتهى التكوين السياسي لليونان والرومان إليه من تجاوز الحدود الطبيعية ويسط السلطان على الأرض، وتركت كما ترك اليونان والرومان وللإنسانية تراثاً قيماً خالداً فيه أدب وعلم ودين. وليس من العجب في شيء أن تكون العوارض التي عرضت لحياة العرب على اختلاف قرونها مشبهة للعوارض التي عرضت لحياة اليونان والرومان من وجوه كثيرة.

وفي الحق أن التفكير الهاديء في حياة هذه الأمم الثلاث ينتهي بنا إلى نتائج متشابهة إن لم نقل متشعبة. ولم لا؟ أليست هذه الإشارة التي قدمناها إلى ما بين هذه الأمم الثلاث من شبه تكفي لتحملك على أن تفكر في أن مؤثرات واحدة أو متقاربة قد أثرت في حياة هذه الأمم فانتتهت إلى نتائج واحدة أو متقاربة!

ولسنا نريد أن نترك الموضوع الذي نحن بإزائه للبحث عما يمكن أن يكون من اتفاق أو افتراق بين العرب واليونان والرومان، فنحن لم نكتب لهذا، وإنما نريد أن نقول إن هذه الظاهرة الأدبية التي نحاول أن ندرسها في هذا الكتاب والتي يجزء لها أنصار القديم جزعاً شديداً ليست مقصورة على الأمة العربية، وإنما تتجاوزها إلى غيرها من الأمم القديمة، ولاسيما هاتين الأمتين الخالدتين. فلن تكون الأمة العربية أول أمة انتحل فيها الشعر

انتحالاً وحمل على قدمائهما كذباً وزوراً، وإنما انتحل الشعر في الأمة اليونانية والرومانية من قبل وحمل على القدماء من شعرائهما، وانخدع به الناس وآمنوا به، ونشأت عن هذه الانخداع والإيمان سنة أدبية توارثها الناس مطمئنين إليها، حتى كان العصر الحديث وحتى استطاع النقاد من أصحاب التاريخ والأدب واللغة والفلسفة أن يردوا الأشياء إلى أصولها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

وأنت تعلم أن حركة النقد هذه بالقياس إلى اليونان والرومان لم تنته بعد، وأنها لن تنتهي غداً ولا بعد غد. وأنت تعلم أنها قد وصلت إلى نتائج غيرت تغييراً تاماً ما كان معروفاً متوارثاً من تاريخ هاتين الامتين وآدابهما. وأنت إذا فكرت فستوافقني على أن منشأ هذه الحركة النقدية إنما هو في حقيقة الأمر تأثر الباحثين في الأدب والتاريخ بهذا المنهج الذي دعوت إليه في أول هذا الكتاب، وهو منهج «ديكارت» الفلسفي.

وسواء رضىنا أم كرهنا، فلا بد من أن نتأثر بهذا المنهج في بحثنا العلمي والأدبي كما تأثر من قبلنا به أهل الغرب. ولابد من أن نصلحه في نقد آدابنا وتاريخنا كما اصطلحه أهل الغرب في نقد آدابهم وتاريخهم. ذلك لأن عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غربية، أو قل أقرب إلى الغربية منها إلى الشرقية. وهي كلما مضى عليها الزمن جدت في التغير وأسرعت في الاتصال بأهل الغرب.

■ (1) ليس الانتحال مقصوداً على العرب ■

وإذا كان في مصر الآن قوم ينصرون القديم وآخرون ينصرون الجديد، فليس ذلك إلا لأن في مصر قوماً قد اصطبغت عقليتهم بهذه الصبغة الغربية وآخرين لم يظفروا منها بحظ أو لم يظفروا منها إلا بخطط قليل. وانتشاره من يوم إلى يوم، واتجاه الجهود الفردية والاجتماعية إلى نشر هذا العلم الغربي، كل ذلك سيقضي غداً أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غريباً، وبأن ندرس آداب العرب وتاريخهم متأثرين بمنهج «ديكارت» كما فعل أهل الغرب في درس آدابهم وآداب اليونان والرومان.

ولقد أحب أن تلم إلماماً قليلاً بأيّ كتاب من هذه الكتب الكثيرة التي تنشر الآن في أوروبا في تاريخ الآداب اليونانية أو اللاتينية، وأن تسأل نفسك بعد هذا الإلمام ماذا بقي مما كان يعتقده القدماء في تاريخ الآداب عند هاتين الأمتين: أحق ما كان يعتقد القدماء في شأن الإلياذة والأوديسا؟ أحق ما كانوا يتحدثون به بل ما كانوا يؤمنون به في شأن «هوميروس»، و«هيريودوس» وغيرهما من الشعراء القصصيين؟ أحق ما كان القدماء يتخذونه أساساً لسياستهم وعلمهم وأديبهم وحياتهم كلها من أخبار اليونان والرومان؟ إن من اللذيد حقاً أن تقرأ ما كتب «هيريودوت» في تاريخ اليونان، و«تيتوس ليفوس» في تاريخ الرومان. وما يكتب المحدثون الآن في تاريخ هاتين الأمتين. ولكنك لا تكاد تجد شيئاً من الفرق بين ما كان يتحدث به ابن إسحاق ويرويه الطبري من تاريخ العرب وآدابهم، وما يكتبه المؤرخون والأدباء عن العرب في

هذا العصر. ذلك لأن الكثرة من هؤلاء المؤرخين والأدباء لم تنأثر بعد بهذا المنهج الحديث، ولم تستطع بعد أن تؤمن بشخصيتها وأن تخلّص هذه الشخصية من الأوهام والأساطير.

وإذا كان قد قدر لهذا الكتاب ألا يُرضي الكثرة من هؤلاء الأدباء والمؤرخين فنحن واثقون بأن ذلك لن يفسيره ولن يقلل من تأثيره في الجيل الناشئ؛ فالمستقبل لمنهج «ديكارت» لا لناهج القدماء.

السياسة وانتحال الشعر:

قلت إن الغرب قد خضعوا لمثل ما خضعت له الأمم القديمة من المؤثرات التي دعت إلى انتحال الشعر والأخبار. ولعل أهم هذه المؤثرات التي طبعت الأمة العربية وحياتها بطابع لا يحى ولا يزول هو هذا المؤثر الذى يصعب تمييزه والفصل فيه، لأنه مزاج من عنصرين قويين جدًا هما الدين والسياسة. والحق أن لا سبيل إلى فهم التاريخ الإسلامي مهما تختلف فروعه إلا إذا وضحت هذه المسألة «مسألة الدين والسياسة» توضيحًا كافيًا فقد أرادت الظروف ألا يستطيع العرب منذ ظهور الإسلام أن يخلصوا من هذين المؤثرين في لحظة حياتهم في القرنين الأول والثاني.

هم مسلمون لم يظهروا على العالم إلا بالإسلام، فهم محتاجون إلى أن يعتزوا بهذا الإسلام ويرضه ويجدوا في اتصالهم به ما يضمن لهم هذا التطور وهذا السلطان الذى يحرصون عليه. وهم في الوقت نفسه أهل عصبية وأصحاب مطامع ومنافع، فهم مضطرون إلى أن يرفعوا هذه العصبية ويلائموا بينها وبين منافعهم ومطامعهم ودينهم.

وإذن، فكل حركة من حركاتهم وكل مظهر من مظاهر حياتهم متأثر بالدين متأثر بالسياسة. وإذا كانت حياتهم كما نصف تأثراً متصلاً بالدين والسياسة، واجتهاداً متصلاً في التوفيق بينهما، أو بعبارة أصح: في الاستفادة منهما جميعاً، فخلق بالمورخ السياسي أو الأدبي أو الاجتماعي أن يجعل مسألة الدين والسياسة عند العرب أساساً للبحث عن الفرع الذي يريد أن يبحث عنه من فروع التاريخ. وسترى، عندما نتعمق بك قليلاً في هذا الموضوع، أنا لسنا غلاة ولا مخطئين.

وأول ما يحسن أن نلاحظه هو هذا الجهاد العنيف الذي اتصل بين النبي وأصحابه من ناحية وبين قريش وأوليائها من ناحية أخرى. أما في أول عهد الإسلام بالظهور، حين كان النبي وأصحابه في مكة مستضعفين، فقد كان هذا الجهاد جدلياً خالصاً، وكان النبي يكاد يقوم به وحده بإزاء الكثرة المطلقة من قومه، يجادلهم بالقرآن ويقارعهم بهذه الآيات المحكمات، فيبلغ منهم ويفهمهم ويضطرهم إلى الإغواء. وهو كلما بلغ من ذلك حظاً، انتصر له من قومه فريق حتى تكون له حزب ذو خطر، ولكنه لم يكن حزباً سياسياً، ولم يكن يطمع في ملك ولا تغلب ولا قهر، أو لم يكن ذلك في دعوته. غير أن هذا الحزب كان، كلما اشتدت قوته وقوى أسره، اشتدت مناضلة قريش له وفتنتها إياه حتى كان ما تعلم من الهجرة الأولى ثم من هجرة النبي إلى المدينة.

وليس هنا موضع البحث عن هذه الهجرة إلى المدينة، وعمّا أعدّ الأنصار لنصر النبي وإيوائه، وعن النتائج المختلفة التي أنتجتها الهجرة.

ولكننا نستطيع أن نسجل مطمئنين أن هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضعتاً جديداً، جعلت الخلاف سياسياً الجدال والنضال بالحجة ليس غير.

منذ هاجر النبي إلى المدينة، تكونت للإسلام وحدة سياسية لها قوتها المادية وبأسها الشديد، وأحست قريش أن الأمر قد تجاوز الأوثان والآراء الموروثة والسنة القديمة إلى شيء آخر كان فيما يظهر أعظم خطراً في نفوس قريش من الدين وما يتصل به؛ وهو السيادة السياسية في الحجاز، والطرق التجارية بين مكة وبين البلاد التي كانت ترحل إليها بتجارها في الشتاء والصيف. وأنت تعلم أن الاستيلاء على العير هو أصل الوقعة الكبرى الأولى بين النبي وقريش في بدر. فليس من شك إذن في أن الجهاد بين النبي وقريش قد كان دينياً خالصاً ما أقام النبي في مكة. فلما انتقل إلى المدينة، أصبح هذا الجهاد دينياً وسياسياً واقتصادياً، وأصبح موضوع النزاع بين قريش والمسلمين ليس مقصوراً على أن الإسلام حق أو غير حق، بل هو يتناول مع ذلك الأمة العربية أو الحجازية على أقل تقدير لمن تدعن، والطرق التجارية لمن تخضع.

وعلى هذا النحو وحده، تستطيع أن تفهم سيرة النبي منذ هاجر إلى المدينة، لا مع قريش وحدها بل مع غيرها من العرب، بل مع اليهود أيضاً. ولكننا لا نكتب تاريخ النبي، وإنما نريد أن نصل مسرعين إلى ما يعنينا من هذا كله، وهو أن استحالة الجهاد إلى جهاد سياسي بعد أن كان جهاداً دينياً قد استحدثت عداوة بين مكة والمدينة، أو بين قريش والأنصار، لم تكن موجودة من قبل. فالسيرة تحدثنا بأن صلات المودة كانت قوية بين قريش وبين الأوس والخزرج قبل أن يهاجر النبي إلى المدينة. وكان ذلك معقولا وطبيعيا، فقد كان الأوس والخزرج على طريق قريش إلى الشام. ولم يكن يدّ لهذه المدينة التجارية، التي تسمى مكة، من أن تؤمن طرقها التجارية وتوثق صلات الود مع الذين يستطيعون أن يعرضوا هذه الطرق للخطر.

نشأت إذن بعد الهجرة عداوة بين مكة والمدينة، وما هي إلا أن اصطبغت هذه العداوة بالدم يوم انتصر الأنصار في «بدر» ويوم انتصرت قريش في «أحد». وما هي إلا أن اشترك الشعر في هذا العداوة مع السيف، فوقف شعراء الأنصار وشعراء قريش يتهاجون ويتجادلون ويتناضلون، يدافع كل فريق عن أحسابه وأنسابه ويشيد بذكر قومه. ثم كان الموقف دقيقاً، فقد كان شعراء الأنصار يدافعون قريشاً عن النبي وأصحابه وهم من قريش، وكان شعراء قريش يهجون مع الأنصار النبي وأصحابه، وهم من خلاصة قريش. ويجب أن يكون هذا الهجاء قد بلغ أقصى ما يمكن من

الحدة والعنف، فإن النبيّ كان يحرض عليه، ويثبت أصحابه ويقدمهم ويعدّهم، مثل ما كان يعدّ المقاتلين من الأجر والثوبة عند الله، ويتحدث أن جبريل كان يؤيد حسّاناً.

كثر الهجاء إذن واشتد بين قريش والأنصار لما كثرت الحرب واشتدت. وأنت تعلم مقدار حفظ العرب من العصبية، وحرصهم على الشأر للدماء المسفوكة، وجدهم في الدفاع عن الأعراض المنتهكة. فليس غريباً أن تبلغ الضغينة بين هذين الحيين من أهل الحجاز أقصى ما كانت تستطيع أن تبلغ.

ولقد مضت قريش في جهادها باللسان والآنفس والأموال، وأعانتها من العرب واليهود، ولكنها لم توفّق. وأمست ذات يوم وإذا خيل النبيّ قد أظلمت مكة، فنظر زعيمها وحارمها أبو سفيان فإذا هو بين التين: إما أن يمضي في المقاومة فتنتفى مكة، وإما أن يصانع ويصالح ويدخل فيما دخل فيه الناس ويتنظر لعل هذا السلطان السياسي الذي انتقل من مكة إلى المدينة ومن قريش إلى الأنصار أن يعود إلى قريش وإلى مكة مرة أخرى. أسلم أبو سفيان وأسلمت معه قريش، وتمت للنبيّ هذه الوحدة العربية، وألقى الرماد على هذه النار كانت متأججة بين قريش والأنصار، وأصبح الناس جميعاً في ظاهر الأمر إخواناً مؤتلفين في الدين.

ولعل النبيّ لو عُمّر بعد فتح مكة زمناً طويلاً لاستطاع أن

يمحو تلك الضغائن، وأن يوجه نفوس العرب وجهة أخرى، ولكنه توفي بعد الفتح بقليل، ولم يضع قاعدة للخلافة ولا دستوراً لهذه الأمة التي جمعها بعد فرقة. فأَيُّ غرابة في أن تعود هذه الضغائن إلى الظهور وفي أن تستيقظ الفتنة بعد نومها، وفي أن يزول هذا الرماد الذي كان يخفي تلك الأحقاد!

وفي الحق أن النبي لم يكذب يدع هذه الدنيا حتى اختلف المهاجرون من قريش والأنصار من الأوس والخزرج أين تكون؟ ولمن تكون؟ وكاد الأمر يفسد بين الفريقين لولا بقية من دين وحزم نذر من قريش، ولولا أن القوة المادية كانت إذ ذاك إلى قريش. فما هي إلا أن أذعنت الانصار وقلوا أن تخرج منهم الإمارة إلى قريش. وظهر أن الأمر قد استقر بين الفريقين، وأنهم قد أجمعوا على ذلك لا يخالفهم فيه إلا سعد بن عبادة الأنصاري الذي أبى أن يبايع أبا بكر، وأن يبايع عمر، وأن يصلي بصلاة المسلمين، وأن يحج بحجهم. وظل يمثل المعارضة قوي الشكينة ماضي العزيمة، حتى قتل غيلة في بعض أسفاره. قتله الجن فيما يزعم الرواة. وانصرفت قوة قريش والأنصار إلى ما كان من انتفاض العرب على المسلمين أيام أبي بكر، وإلى ما كان من الفتوح أيام عمر. ولكن المقيمين من أولئك وهؤلاء في مكة والمدينة لم يكونوا يستطيعون أن يتسوا تلك الخصومة العنيفة التي كانت بينهم أيام النبي، ولا تلك الدماء التي سفكت في الغزوات.

وليس من شك في أن حزم عمر قد حال بين المهاجرين والأنصار، أو بعبارة أصح: بين قريش والأنصار وبين الفتنة. فالرواة يحدّثوننا أن عمر نهى عن رواية الشعر الذي تهاجى به المسلمون والمشركون أيام النبي. وهذه الرواية نفسها تثبت رواية أخرى، وهي أن قريشاً والأنصار تذاكروا ما كان قد هجا به بعضهم بعضاً أيام النبي، وكانوا حراساً على روايته يجدون في ذلك من اللذة والشماتة مالا يشعر به إلا صاحب العصبية القوية إذا وتر أو انتصر.

وقد ذكر الرواة أن عمر مر ذات يوم فإذا حسّان في نفر من المسلمين يتشدّهم شعرا في مسجد النبي، فأخذ بأذنه وقال: أرغاء كرهاء البعير؟ قال حسّان: إليك عني يا عمر، فوالله لقد كنت أتشد في هذا المكان من هو خير منك فيرضى، فمضى عمر وتركه. وفقه هذه الرواية يشير لمن يلاحظ ما قدمنا من أن الأنصار كانوا موتورين، وأن عصبيتهم كانت لا تظمن إلى انصراف الأمر عنهم، فكانوا يتعزّون بنصرهم للنبي وانتصافهم من قريش وما كان لهم من البلاء قبل موت النبي وما أفادوا بأيديهم وألسنتهم من مجد.

وكان عمر قريشياً تكره عصبيته أن تزدي قريش وتكر ما أصابها من هزيمة وما أشيع عنها من منكر. وكان فوق هذا كله أميراً حازماً يريد أن يضيّط أمور الرعية، وأن يؤسس ملك

المسلمين على شيء غير العصبية. وقد وفق بعض التوفيق، ولكنه لم يظفر بكل ما كان يريد.

تحدث الرواة أن عبد الله بن الزبير بن العمر بن قُذَيباً إلى أحمد بن جحش، وكان رجلاً ضريراً حسن الحديث يالفه الناس ويتحدثون عنده، قالوا جئتكَ لتدعو لنا حسان بن ثابت لينشدنا ونشده، قال: هو ما تريدان، وأرسل إلى حسان فجاء، قال: هذان أخواك قد أقبلتا من مكة يريدان أن يسمعاك ويسمعا لك، قال حسان: إن شئتما فأبدأ وإن شئتما بدأت، قالوا: بل تبدأ، فأخذ ينشدهما مما قالت قريش في الأنصار حتى فار وأخذ يغلي كالمرجل. فلما فرغا، استولى كل منهما على راحلته ومضيا إلى مكة. وذهب حسان مغضباً إلى عمر وقص عليه الخبر، قال عمر: سأردهما عليك إن شاء الله. ثم أرسل من ردهما، حتى إذا كانا بين يدي عمر ومعه نفر من أصحاب النبي، قال لحسان: أنشدكما ما شئت، فأنشدتهما حتى اشتفى. وقال عمر بعد ذلك - فيما يحدثنا صاحب الأغاني - قد كنت نهيتكم عن رواية هذا الشعر لأنه يوقظ الضغائن، فأما إذا أبوا فاكثبوه. وسواء أقال عمر هذا أم لم يقله، فقد كان الأنصار يكتبون هجاءهم لقريش ويحرصون على ألا يضيع.

قال ابن سَلَامٍ: وقد نظر قريش فإذا حفظها من الشعر قليل في الجاهلية، فاستكثرته منه في الإسلام. وليس من شك عندي في

أنها استكثرت بنوع خاص من هذا الشعر الذي يهجو فيه الأنصار.

ولما قتل عمر، وانتهت الخلافة بعد المشقة إلى عثمان، تقدمت الفكرة السياسية التي كانت تشغل أبا سفيان خطوة أخرى، فلم تصبح الخلافة في قريش فحسب، بل أصبحت في بني أمية خاصة. واشتدت عصبية قريش، واشتدت عصبية الأمويين، واشتدت العصبية الأخرى بين العرب. وقد هدأت حركة الفتح، وأخذ العرب يفرغ بعضهم لبعض. وكان من نتائج ذلك ما تعلم من قتل عثمان واقتراق المسلمين وانتهاء الأمر كله إلى بني أمية بعد تلك الفتن والحروب.

في ذلك الوقت، تغيرت خطة الخليفة السياسية أو بعبارة أدق: فشلت هذه الخطة التي كان يخططها عمر، وهي منع العرب أن يتذكروا ما كان بينهم من الضغائن قبل الإسلام. وعاد العرب إلى شر مما كانوا فيها في جاهليتهم من التنافس والتفاخر في جميع الأمصار الإسلامية. ويكفى أن أقص عليك ما كان من تنافس الشعراء من الأنصار وغيرهم عند معاوية ويزيد بن معاوية، لتعلم إلى أي حد عاد العرب في ذلك الوقت إلى عصبيتهم القديمة.

ولعلك قرأت تلك القصة التي تخبرنا بأن عبد الرحمن بن حسان شجب برملة بنت معاوية نكابة في بنى أمية. فأما معاوية فاصطنع الحليم كعادته، وقال لعبد الرحمن: فأين أنت من أختها

هندا وأما يزيد فقد كان صورة لجده أبي سفيان، كان رجل عصبية وقوة وفنك وسخط على الإسلام وما سئله للناس من سنن، فأغرى كعب بن جعيل بهجاء الأنصار، فاستغفاه وقال: أتريد أن تردني كافراً بعد إسلام؟ فأغرى الأخطل، وكان على كل شيء. وأنت لا تنكر أن يزيد هو صاحب وقعة الحرة التي انتهكت فيها حرمان الأنصار في المدينة، والتي انتقمت فيها قريش من الذين انتصروا عليها في بدر، والتي لم تقم للأنصار بعدها قائمة. ولأمر ما، يقول الرواة، حين يقصون وقعة الحرة، أنه قد قتل فيها ثمانون من الذين شهدوا بدرًا، أي من الذين أذلوا قريشًا.

ولست في حاجة إلى أن أقص عليك هذه القصة الأخرى التي تمثل لنا عمرو بن العاص وقد ضاق ذرعًا بالأنصار حتى كره اسمهم هذا، وطلب إلى معاوية أن يحوه. واضطر النعمان بن بشير، وهو الأنصاري الوحيد الذي شاع بني أمية، إلى أن يقول:

يا سعد لا تحب الدعاء فما لنا نسبٌ نجيب به سوى الأنصار
نسبٌ تخيّرهُ الإله لقومنا أثقل به نسبًا على الكفار
إن الذين ثوؤوا ببدر منكُم يوم القليب هم وقود النار

وقد سمع معاوية هذا الشعر فلام عمرًا على تسرعه ليس غير. فلم يكن معاوية أقل بغضًا للأنصار وتعصبًا لقريش من مشيره عمرو أو ولي عهده يزيد. ولكن أصحاب هذه العصبية

القريشية كانوا يتفاوتون فيما بينهم تفاوتاً شديداً، فكان منهم
المسرف كيزيد والمقتصد كعماوية. وكان منهم من يتجاوز الاقتصاد
في العصبية إلى شيء يشبه العطف على الانتصار والثناء لهم.
ولعلّ الزبير بن العوام كان من هؤلاء العاطفين على الانتصار،
الرائين لهم، الحافظين لعهدهم والراعين لوصية النبي فيهم. فقد
يحدثنا الرواة أنه مرّ بنسفر من المسلمين فإذا فيهم حسان ينشدونهم،
وهم غير حافلين بما يقول، فلامهم على ذلك وذكرهم موقع شعر
حسان من النبي، وأثر ذلك في نفس حسان فقال بمدحه - وأحب
أن تلتفت إلى أول هذا الشعر، فهو حسن الدلالة على ما أريد أن
أثبت من دخول الحزب على نفوس الانتصار لهذا الموقف الجديد
الذي وقفته منهم قريش:

أقام على عهد النبي وهديه	حواريه والقول بالفعل يعدل
أقام على منهاجه وطريقه	يوالي ولي الحق والحق أصد
هو الفارس المشهور والبطل الذي	يصول إذا ما كان يوم تحجّل
إذا كشفت عن ساقها الحرب حشها	بأبيض سباق إلى الموت يرقل
وإن اسراً كانت صفيّة أمه	ومن أسد في بيتها لمقل
له من رسول الله قريّة	ومن نصرته الإسلام مجد مؤئل
فكم كرية ذبّ الزبير بسيفه	عن المصطفى والله يعطى فيجزل
فما مثله فيهم ولا كان قبله	وليس يكون الدهر ما دام يذبل
تناؤك خير من فعال معاشر	وفعلك يا بن الهاشمية أفضل

فانظر إلى هذين البيتين في أول المقطوعة كيف يمثلان ذكر حسان لعهد النبي وحزته عليه وأسفه على ما فات الانتصار من موالاته النبي لهم وإنصافه إياهم . ولكن بقية هذه الأبيات تدعو إلى شيء من الاستطراد لا بأس به ، لأنه لا يتجاوز الموضوع كثيراً ، فقد يظهر من قراءة هذه الأبيات أنه قد قصد بها إلى الإلحاح في مدح الزبير وإحصاء مآثره . وقد يظهر أن في آخرها ضعفاً لا يلائم قوة أولها .

وقد روى هذه القصة نفر من آل الزبير ومن أحفاد عبد الله بن الزبير بالدقة . افتتبعوا أن تكون عصبية الزبير قد مدت هذه الأبيات وطولتها وتجاوزت بها ما كان قد أراد حسان من الاعتراف بالجميل إلى ما كانت تريد العصبية الزبيرية من تفضيل الزبير على منافسيه أو على منافسي ابنه عبد الله بنوع خاص .

واستطرد آخر لا بأس به ، لأنه يثبت ما نحن فيه أيضاً ، فقد ذكرت لك ما كان من هجاء الأخطل للانتصار . وهم يتحدثون - كما رأيت - أن النعمان بن بشير غضب لهذا الهجاء وأنشد بين يدي معاوية أبياتاً نرونها لك ، فسرى فيها مثل ما رأيت في أبيات حسان من أثر هذه العصبية التي تضيف إلى الشعراء ما لم يقولوا . وقد كان النعمان بن بشير في الانتصار يتعصب لقريش ولبنو أمية ، أو قل بمآلهم التماساً للنفع عندهم . وقد تحدثوا أنه كان الانتصاري الوحيد الذي شهد صفين مع معاوية ، كما كان الزبير من هذه القلة

القرشية التي كانت تعطف على الأنصار ذكراً لعهد النبي، أو احتفاظاً بمودة الأنصار ليوم الحاجة. قال النعمان بن بشير لمعاوية:

معاوي إلا نُعطينا الحقَّ نعترف	لحي الأزد مشدوداً عليها العمائم
أيشتمنا عبيد الأراقم ضلّ	وماذا الذي تجدى عليك الأراقم
فما لي ثار دون قطع لسانه	فدوك من تُرضيه عنك الدراهم
وراع رويدا لا نُسَمنا ذنبه	لعلك في عيب الحوادث نادم
مضى تلق منا عصية خزرجية	أو الأوس يوماً تخترمك المخازم
وتلقاك خيل كالقطة مستطيرة	شماطيطط أرسلها الشكائم
يسومها العمران عمرو بن عامر	وعمران حتى تستباح المحارم
ويبدو من الخود العريزة حجلاًها	وتبيض من هول السيوف المقادِم
فتطلب شغب الصدع بعد النمامه	فشغريه فالآن والأمر سالم
وإلا فشوي لامة تبعية	توارث أبائي وأبيض صارم
وأسمر خطي كان كعمويه	نوى القسب فيها لهذي خثارم
فإن كنت لم تشهد بيدر وقبعة	أذلت قريشا والأنوف رواغم
فساتل بنا حيي لوي بن غالب	وأنت بما يخفى من الأمر عالم
ألم تبذر يوم بدر سيسوفنا	وليلك عما ناب قومك قائم
ضربناكم حتى تفرق جمعكم	وطارت أكف منكم وجماجم
وعادت على البيت الحرام عرائس	وأنت على خوف عليك التعمائم
وعضت قريش بالأنامل يفضة	ومن قبل ما عضت عليك الأداهم

فكنا لها في كل أمر نكيدَه مكان الشجَا والأمر فيه نفاقُمُ
 فما إن رمى رامِ فأوهى صفاتنا ولا ضامنا يوماً من الدهر ضائمُ
 وإني لأعضي عن أمور كثيرة سترقى بها يوماً إليك السلالُمُ
 أصانع فيها عبدٌ شمس وإنني لتلك التي في النفس مني أكاثمُ
 فما أنت والأمر الذي لستَ أهله ولكن ولي الحق والأمرِ هاشمُ
 إليهم يصير الأمر بعد شتاته فمن لك بالأمر الذي هو لازمُ
 بهم شرع الله الهدى فاهتدى بهم ومنهم له هادٍ إمامٌ وخاتمُ

فظاهر جداً أن هذه الأبيات الثلاثة الأخيرة على أقل تقدير قد حُمِلت على النعمان بن بشير حملاً، حملها عليه الشيعة. ومع أننا نعلم أن الأنصار حين أخطأهم الحكم قاضطغوا على قريش، مألوا بطبيعة موقفهم السياسي إلى تأييد الحزب المناوئ لبني أمية، فانضموا إلى عليّ، فلستنا نشك في أن النعمان بن بشير لم يكن هاشمي المذهب ولا علويّ الرأي. إنما كان أمويّاً، أو بعبارة أصح: سُفْيانيّاً. فلما أحس انتقال الأمر من آل أبي سفيان إلى مروان بن الحكم، تحول عن الأمويين إلى ابن الزبير وقُتل في ذلك.

فأنت ترى إلى أي حد كانت العصبية قد انتهت بقريش والأنصار. وأنت ترى تأثيرها في الشعر والشعراء. وأنت ترى، من هذين الاستطراذين، كيف استغلت العصبية الزبيرية والهاشمية شعر حسان وشعر النعمان بن بشير لمناهضة خصومها. ولكن لم

أفرغ بعدُ من أمر هذه العصبية بين قريش والأنصار وتأثيرها في الشعر والشعراء، ولا أريد أن أدع هذه العصبية دون أن أذكر ما كان بين عبد الرحمن بن حسان وعبد الرحمن بن الحكم أخي الخليفة مروان من هذا النضال العنيف الذي لم تبق لنا منه إلا آثار ضئيلة.

والرواة يختلفون في أصل هذه المهاجاة بين هذين الرجلين. وهم مضطرون إلى أن يختلفوا، فقد دخلت العصبية في الرواية أيضًا. أما الأنصار، فكانوا يتحدثون أن هذين الرجلين كانا صديقين، ولكن عبد الرحمن بن حسان الأنصاري كان يحب امرأة صاحبه القرشي ويختلف إليها، فبلغ ذلك صاحبه فراسل امرأة عبد الرحمن بن حسان، وأنبت هذه زوجها فاحتال حتى حمل امرأة صاحبه على أن تزوره في بيته، وأخفاها في إحدى الحجرات، واحتالت امرأته حتى حملت القرشي على أن يزورها. فلما استقر به المقام عندها، أقبل زوجها. فأرادت أن تخفيه، فأدخلته في إحدى الحجرات، فإذا هو يرى امرأته، ففسد الأمر بين الصديقين. وأما قريش فكانت تروى القصة نفسها، ولكنها تمكسها وتظهر صاحبها مظهر الوفي لصديقه بأنه كانت تأتيه رسائل امرأة عبد الرحمن بن حسان فلا يجيبها إلى ما كانت تريد رعاية لحرمة الصديق.

وليس من شك في أن هذه القصة خيال كانت تتفككه به

الأنصار وقريش بعد أن هدأت نار الخصومة العملية بينهما، وأن ما يرويه صاحب الأغاني عن أصل هذه المهاجاة بعيد كل البعد عن النساء:

كان الصديقان يتصيدان بأكلب لهما، فقال القرشي لصاحبه:
أزجر كلابك إنها قَلَطِيَّةٌ بُقِعٌ ومثل كلابكم لم تصطدِ
فرد عليه ابن حسان:
من كان يأكل من فريسة صيده فالثمر يغنينا عن المتصيدِ
إننا أناس رِيَقُون وأمكم كلابكم في الولغ والمترددِ
حزنناكم للضبِّ تحترثونه والريف بمنعكم بكل مهتدِ
وعظم الشر بين الصديقين منذ ذلك اليوم.

ولعل عبد الرحمن بن حسان قد أحسن تصوير نفسية الأنصار حين قال:

صار الذليل عزيزاً والعزیز بع ذلٌ وصار فروع الناس أذناً
إني للشمس حتى يسون لكم فيكم متى كنتم للناس أرباباً
وفارقوا طلعكم ثم انظروا وسلوا عنا وعنكم قديم العلم أنساباً

على أن الأمر تجاوز هذين الشاعرين، فاستعان القرشي بشعراء مضر وربيعة. ثم تجاوز الأمر الشعر والشعراء وانتهى إلى معاوية، فأرسل إلى سعيد بن العاص، وكان واليه على المدينة،

بأمره بأن يضرب كلاً من الشاعرين مائة سوط، وكان سعيد عطوفاً على الانتصار في أيام معاوية كما كان الزبير عطوفاً عليهم أيام عمر، وكانت بين سعيد وعبد الرحمن بن حسان مودة فكره أن يضربه، وكره أيضاً أن يضرب القرشي فعطل أمر معاوية. غير أنه لم يلبث أن ترك ولاية المدينة لمروان بن الحكم الذي أسرع فتعصب لآخيه وضرب عبد الرحمن ابن حسان مائة سوط. هنا ذكر عبد الرحمن بن حسان أن للانتصار سفيراً في الشام هو النعمان بن بشير فكتب إليه:

ليت شعري أغائب أنت بالشأ	م خليلي أم راقب نعيمان
أية تكن فقد يرجع الغا	نبيب يوماً ويوقظ الوستان
إن عمراً وعامراً أبونا	وحراماً قدما على العهد كانوا
إنهم ما نعوذك أم قلة الكف	باب أم أنت غائب غضبان
أم جفاء أم أعوزتك القرايط	س أم أمري به عليك هوان
يوم أنببشت أن ساقى رُضاً	ست وانتكم بذلك الركبان
ثم قالوا إن ابن عكمك في بلد	حوى أمور أتى بها الحداث
فتست الأرحام والود والصح	جة فيمّا أنت به الأزمان
إنما الرمح فاعلمن قنأ	أو كيعض العبدان لولا السنان

قالوا: فدخل النعمان بن بشير على معاوية، فذكر له أن سعيداً عطل أمره، وأن مروان أنفذه في الانتصاري وحده، قال

معاوية: فتريد ماذا؟ قال النعمان: أريد أن تعزم على مروان ليمضين أمرك في الرجلين جميعاً. ويروى أن النعمان قال في ذلك هذه الأبيات:

يا بن أبي سفيان ما مثلنا	جارٍ عليه ملك أو أمير
أذكر بنا مقدم أفراسنا	بالخثو إذا أنت إلينا فقير
وأذكر غداة الساعدي الذي	أترككم بالامر فيها بشير
فاحذر عليهم مثل بدر وقد	مر بكم يوم ببدر عير
إن ابن حسان له نائر	فأعطه الحق تصح الصدور
ومثل أيام لنا شئت	ملكا لكم أمرك فيها صغير
أما ترى الأزد وأشياعها	تجول خزرا كاظمات تزير
يصول حولي منهم معشر	إن صلت صالوا وهم لي نصير
ياي لنا الضيم فلا نعتلى	عز منيع وعديد كثير
وعنصر في عز جرثومة	عادية تنقل عنها الصخور

وانتهى أمر معاوية إلى مروان، فضرب أخاه خمسين سوطاً، واستعفى عبد الرحمن بن حسان في الباقي فعفا. ولكنه أخذ يذيع في المدينة أن مروان قد ضربه حد الحرّ مائة صوت وضرب أخاه حد العبد خمسين فشقت هذه المقالة على عبد الرحمن بن الحكم وأقبل على أخيه فطلب إليه أن يتم عليه المائة فضعل. واتصل الهجاء بين الرجلين.

ولقد يستطيع الكاتب في التاريخ السياسي أن يضع كتاباً خاصاً ضخماً في هذه العصبية بين قريش والأنصار، وما كان لها من التأثير في حياة المسلمين أيام بني أمية، لا نقول في المدينة ومكة ودمشق، بل نقول في مصر وأفريقيا الأندلس. ويستطيع الكاتب في تاريخ الأدب أن يضع سِفْراً مستقلاً فيما كان لهذه العصبية بين قريش والأنصار من التأثير في شعر الفريقين الذي قالوه في الإسلام، وفي الشعر الذي اتحلله الفريقان على شعرائهما في الجاهلية. هذا دون أن يتجاوز المؤرخ السياسي أو الأدبي الخصومة بين قريش والأنصار، فكيف إذا تجاوزها إلى الخصومة بين القبائل الأخرى! ذلك أن العصبية لم تكن مقصورة على أهل مكة والمدينة ولكنها تجاوزتهم إلى العرب كافة، فتمصبت العدنانية على اليمانية، وتمصبت مضر على بقية عدنان، وتمصبت ربيعة على مضر. وانقسمت مضر نفسها فكانت فيها العصبية القيسية والتميمية والقرشية. وانقسمت ربيعة فكانت فيها عصبية تغلب وعصبية بكر. وقل مثل ذلك في اليمن، فقد كانت للأزد عصبيتها، ولحمير عصبيتها، ولقُضاعة عصبيتها.

وكانت كل العصبيات تتشعب وتتفرع وتمتد أطرافها وتتشكل بأشكال الظروف السياسية والإقليمية التي تحيط بها، فلها شكل في الشام، وآخر في العراق، وثالث في خراسان، ورابع في الأندلس. وأنت تعلم حق العلم أن هذه العصبية هي التي أرادت سلطان بني أمية، لأنهم عدلوا عن سياسة النبي التي كانت تريد

محو العصبية، وأرادوا أن يعتزوا بفريق من العرب على فريق. قوّوا العصبية ثم عجزوا عن ضبطها، فأدالت منهم، بل أدالت من العرب للفرس.

وإذا كان هذا تأثير العصبية في الحياة السياسية وقد رأيت طرقاً يسيراً من تأثيرها في الشعر والشعراء، فانت تستطيع أن تتصور هذه القبائل العربية في هذا الجهاد السياسي العنيف، تحرس كل واحدة منها على أن يكون قديمها في الجاهلية خير قديم، وعلى أن يكون مجدها في الجاهلية رفيعاً مؤثلاً بعيد العهد. وقد أرادت الظروف أن يضيق الشعر الجاهلي، لأن العرب لم تكن تكتب شعرها بعد وإنما كانت ترويه حفظاً، فلما كان ما كان في الإسلام من حروب الردة ثم الفتوح ثم الفتن، قتل من الرواة والحفاظ خلق كثير. ثم أطمأنت العرب في الأمصار أيام بني أمية وراجعت شعرها، فإذا أكثره قد ضاع وإذا أقله قد بقي. وهي بعد في حاجة إلى الشعر تقدّمه وقوداً لهذه العصبية المضطربة. فاستكثر من الشعر وقالت منه القصائد الطوال وغير الطوال ونحلتها شعراءها القدماء.

وليس هذا شيئاً نفترضه نحن أو نستطيعه استنباطاً، وإنما هو شيء كان يعتقده القدماء أنفسهم. وقد حدثنا به محمد بن سلام في كتابه «طبقات الشعراء». وهو يحدثنا بأكثر من هذا، يحدثنا بأن قريشاً كانت أقل العرب شعراً في الجاهلية، فاضطرب ذلك إلى أن تكون أكثر العرب انحلالاً للشعر في الإسلام. وابن سلام يحدثنا عن يونس بن حبيب أنه نقل عن أبي عمرو بن العلاء أنه

كان يقول: ما بقي لكم من شعر الجاهلية إلا أقله ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير.

ولابن سلام مذهب من الاستدلال لإثبات أن أكثر الشعر قد ضاع، لا بأس بأن نلم به إلمامة قصيرة. فهو يرى أن طرفة بن العبد وعبيد بن الأبرص من أشهر الشعراء الجاهليين وأشدّهم تقدماً. وهو يرى أن الرواة الصحيحين لم يحفظوا لهذين الشاعرين إلا قصائد بقدر عشر. فهو يقول: إن لم يكن هذان الشاعران قد قالا إلا ما يُحفظ لهما فهما لا يستحقان هذه الشهرة وهذا التقدّم، وإذن فقد قالا شعراً كثيراً ولكنه ضاع، ولم يبق منه إلا هذا القليل. وشق على الرواة أو على غير الرواة ألا يروى لهذين الشاعرين إلا قصائد بقدر عشر فأضافوا إليهما ما لم يقولوا، وحمل عليهما كما يقول ابن سلام حمل كثير.

ولكن ابن سلام لا يقف عند هذا الحد، بل هو ينقد ما كان يرويه ابن إسحاق وغيره من أصحاب السير من الشعر يضيفونه إلى عاد وثمود وغيرهم، ويؤكد أن هذا الشعر منحول مختلق. وأي دليل على ذلك أوضح من هذه النصوص القرآنية التي تثبت أن الله قد أباد عاداً وثمود ولم يبق منهم باقية!

وستعرض بعد قليل لهذا النحو من شعر عاد وثمود وغير عاد وثمود. ولكننا إنما ذكرناه الآن لتبين كيف كان القدماء يتبنون كما نتبن ويحسون كما نحس أن هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين أكثره منحول، لأسباب منها السياسي ومنها غير السياسي. كان

القدماء يتبنون هذا. ولكن مناهجهم في النقد كانت أضعف من مناهجنا، فكانوا يبدعون ثم يقصرون عن الغاية. ومن هنا زعم ابن سلام أنه يستطيع أن يروي لنا شيئاً من أولية الشعر العربي. فروي أبياتاً تنسب لجذيمة الأبرش، وأخرى تنسب لزُهَيْر بن جَنَاب، ونحو هذا. وسترى أننا نحن لا نستطيع أن نقبل هذا الشعر، كما أن ابن سلام لم يستطع أن يقبل شعر عاد وثمود.

ومهما يكن من شيء، فإن هذا الفصل الطويل ينتهي بنا إلى نتيجة نعتقد أنها لا تقبل الشك، وهي أن العصبية وما يتصل بها من المنافع السياسية قد كانت من أهم الأسباب التي حملت العرب على انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين. وقد رأيت أن القدماء قد سبقونا إلى هذه النتيجة. وأريد أن ترى أنهم قد شقوا بها شقاء كثيراً. فابن سلام يحدثنا بأن أهل العلم قادرون على أن يميزوا الشعر الذي يتحمله الرواة في سهولة، ولكنهم يجدون مشقة وعسراً في تمييز الشعر الذي يتحمله العرب أنفسهم. ونحن لا نقف عند استخلاص هذه النتيجة وتسجيلها، وإنما نستخلص منها قاعدة علمية وهي أن مؤرخ الآداب مضطر حين يقرأ الشعر الذي يسمى جاهلياً أن يشك في صحته كلما رأى شيئاً من شأنه تقوية العصبية أو تأييد فريق من العرب على فريق. ويجب أن يشتد هذا الشك كلما كانت القبيلة أو العصبية التي يؤيدها هذا الشعر قبيلة أو عصبية قد لعبت - كما يقولون - دوراً في الحياة السياسية للمسلمين.

الدين وانتحال الشعر:

ولم تكن العواطف والمنافع الدينية أقل من العواطف والمنافع السياسية أثرًا في تكلف الشعر وانتحاله وإضافته إلى الجاهليين، لا نقول في العصور المتأخرة وحدها، بل فيها وفي العصر الأموي أيضًا. وربما ارتقى عصر الانتحال المتأثر بالدين إلى أيام الخلفاء الراشدين أيضًا. ولو أن لدينا من سعة الوقت وقراغ البال ما يحتاج إليه هذا الموضوع للهونًا والهيئًا القارئ بنوع من البحث لا يخلو من فائدة علمية أدبية قيمة، وهو أن نضع تاريخًا لهذا الانتحال المتأثر بالدين.

فنحن نرى أنه تُشكّل أشكالًا مختلفة دعت إليها الظروف المختلفة التي أحاطت بالحياة الدينية للعرب خاصة وللمسلمين عامة. فكان هذا الانتحال بالحياة الدينية للعرب خاصة وللمسلمين عامة. فكان هذا الانتحال في بعض أطواره يقصد به إلى إثبات صحة النبوة وصد النبي؛ وكان هذا النوع موجهًا إلى عامة الناس. وأنت تستطيع أن تحمل على هذا كل ما يروى من هذا الشعر الذي قيل في الجاهلية ممهدًا لبعثة النبي، وكل ما يتصل به من هذه الأخبار والأساطير التي تروى لتقنع العامة بأن علماء العرب

وكهانهم أحبار اليهود ورهبان النصارى كانوا ينتظرون بعثة نبيّ عربي يخرج من قريش أو من مكة. وفي سيرة ابن هشام، وغيرها من كتب التاريخ والسير، ضروب كثيرة من هذا النوع. وأنت تستطيع أن تحمل على هذا لونا آخر من الشعر المتحل لم يصف إلى الجاهليين من عرب الإنس وإنما أضيف إلى الجاهليين من عرب الجن. فقد يظهر أن الأمة العربية لم تكن أمة من الناس الذين ينتسبون إلى آدم ليس غير، وإنما كان بإزاء هذه الأمة الإنسانية أمة أخرى من الجن كانت تحيا حياة الأمة الإنسانية وتخضع لما تخضع له من المؤثرات، تحسن مثلما وتحسن، وتتوقع مثل ما تتوقع. وكانت تقول الشعر، وكان شعرها أجود من شعر الإنس، بل كان شعراؤها هم الذين يلهمون شعراء الإنسان. فانت تعرف قصة عبيد وهبيد. وأنت تعرف أن الأعراب والرواة قد لهما بعد الإسلام بسمية الشياطين الذين كانوا يلهمون الشعراء قبل النبوة وبعدها. وفي القرآن سورة تسمى «سورة الجن» أنبأت بأن الجن استمعوا للنبيّ وهو يتلو القرآن فلانت قلوبهم وآمنوا بالله وبرسوله، وعادوا فأنذروا قومهم ودعوهم إلى الدين الجديد. وهذه السورة تنبيء أيضا بأن الجن كانوا يصعدون في السماء يسترقون السمع، ثم يهبطون وقد الموا إلاما يختلف قوة وضعفا بأسرار الغيب؛ فلما قارب زمن النبوة حيل بينهم وبين استراق السمع فرجموا بهذه الشهب وانقطعت أخبار السماء عن أهل الأرض حينئذ. فلم يكذ القصص والرواة يقرءو هذه السورة عن أهل الأرض حينئذ. فلم

يكذ القصاص والرواة يقرءون هذه السورة وما يشيها من الآيات التي فيها حديث عن الجن حتى ذهبوا في تأويلها كل مذهب واستغلوها استغلالاً لا حد له، وأنطقوا الجن بضروب من الشعر وفنون من السجع، ووضعوا على النبي نفسه أحداث لم يكن يد منها لتأويل آيات القرآن على النحو الذي يريدونه ويقصدون إليه .

وأعجب من هذا أن السياسة نفسها قد اتخذت الجن أداة من أدواتها وأنطقتها بالشعر في العصر الإسلامي نفسه . فقد أشرنا في الفصل السابق إلى ما كان من قتل سعد بن عباد، ذلك الانتصاري الذي أبى أن يدعن بالخلافة لقريش، وقلنا أنهم تحدثوا أن الجن قتلتهم . وهم لم يكتشفوا بهذا الحديث، وإنما رَوَوْا شعراً قالت الجن تفتخر فيه بقتل سعد بن عباد هذا :

قد قتلنا سيّد الخزرج سعد بن عباد
ورمينا بهم من قلم نخطيء فؤاده

وكذلك قالت الجن شعراً رثت فيه عمر بن الخطاب :

أبعد قسيل بالمدينة أظلمت له الأرض تهتزّ العضاء بأسوق
جزى الله خيراً من إمام وباركت يد الله في ذلك الأديم الممزق
فمن يسع أو يركب جناحي نعمة ليدرك ما حاولت بالأمس يسبق
قضيت أمورك ثم غادرت بعداً بوائقي إكمامها لم تفتق
وما كنت أخشى أن تكون وفاته بكفى سبتي أزرق العين مطرق

والمعجب أن أصحاب الرواية مقتنعون بأن هذا الكلام من شعر الجن. وهم يتحدثون في شيء من الإنكار والسخرية بأن الناس قد أضافوا هذا الشعر إلى الشَّماخ بن ضِرار.

ولنعد إلى ما نحن فيه، فقد أظهرناك على نحو من انتحال الشعر على الجن والإنس باسم الدين. والغرض من هذا الانتحال - فيما نرجح - إنما هو إرضاء حاجات العامة الذين يريدون المعجزة في كل شيء ولا يكرهون أن يقال لهم إن من دلائل صدق النبي في رسالته أنه كان منتظراً قبل أن يجيء بدهر طويل، تحدث بهذا الانتظار شياطين الجن وكهان الإنس وأخبار اليهود وrehبان النصارى.

وكما أن القصص المتحليين قد اعتمدوا على الآيات التي ذكرت فيها الجن ليخترعوا ما اخترعوا من شعر الجن وأخبارهم المتصلة بالدين، فهم قد اعتمدوا على القرآن أيضاً فيما روّوا وانتحلوا من الأخبار والأشعار والأحاديث التي تضاف إلى الأخبار والرهبان. فالقرآن يحدثنا بأن اليهود والنصارى يجدون النبي مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل وإذن فيجب أن نخترع القصص والأساطير وما يتصل بها من الشعر ليثبت أن المخلصين من الأخبار والرهبان كانوا يتوقعون بعثة النبي ويدعون الناس إلى الإيمان به حتى قبل أن يظلل الناس زمانه.

ونوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وإضافته إلى

الجاهليين، وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه في قريش. فلامر ما، اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون صفوة بني هاشم، وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي، وأن تكون قصي صفوة قريش، وقريش صفوة مضر، ومضر صفوة عدنان، وعدنان صفوة العرب، والعرب صفوة الإنسانية كلها. وأخذ القصاص يجتهدون في تثبيت هذا النوع من التصفية والتنقية وما يتصل منه بأسرة النبي خاصة، فيضيفون إلى عيد الله وعيد المطلب وهاشم وعيد مناف وقصي من الأخبار ما يرفع شأنهم ويعلي مكانتهم ويثبت تفوقهم على قومهم خاصة وعلى العرب عامة. وأنت تعلم أن طبيعة القصص عند العرب تستيع الشعر، ولا سيما إذا كانت العامة هي التي تراد بهذا القصص.

وهنا تتظاهر العواطف الدينية والعواطف السياسية على انتحال الشعر. فقد أرادت الظروف أن تكون الخلافة والملك في قريش رهط النبي، وأن تختلف قريش حول هذا الملك، فيستقر حيناً في بني أمية ويتنقل منهم إلى بني هاشم رهط النبي الآخرين. ويشد التنافس بين أولئك وهؤلاء، ويتخذ أولئك وهؤلاء القصص وسيلة من وسائل الجهاد السياسي. فأما في أيام بني أمية، فيجتهد القصاص في إثبات ما كان لأمية من مجد في الجاهلية. وأما في أيام العباسيين، فيجتهد القصاص في إثبات ما كان لبني هاشم من

مجيد في الجاهلية. وتشتد الخصوصية بين قصاص هذين الحزبين السياسيين، وتكثر الروايات والأخبار والأشعار.

ثم لا يقتصر الأمر على هذين الصنفين من بني عبد مناف، فالأرسقراطية القرشية كلها طموحة إلى المجد حريصة على أن يكون لها حظ منه في قديمها كما أن لها حظاً منه في حديثها. وإذن، فالبطون القرشية على اختلافها تنتحل الأخبار والأشعار وتغري القصاص وغير القصاص بانتحالها. ولا أصل لهذا كله إلا أن قريشاً رهط النبي من ناحية أخرى. فانظر إلى تعاون العواطف الدينية والسياسية على انتحال الشعر أيام بني أمية وبني العباس.

ولست في حاجة إلى أن أضرب لك الأمثال. فانت تستطيع أن تنظر في سيرة ابن هشام وغيرها من كتب السير والتاريخ لترى من هذا كله الشيء الكثير. وإنما أضرب لك مثلاً واحداً يوضح ما ذهبت إليه من أن بطون قريش كانت تحث على انتحال الشعر منافسة للأسرة المالكة؛ أموية كانت أو هاشمية. وهذه القصة التي سأرويها تمس رهط بني مخزوم من قريش، وهي تعطيك مثلاً صادقاً قوياً لحرص قريش على انتحال الشعر لا تتحرج في ذلك ولا ترعى فيه صدقاً ولا ديتاً.

تحدث صاحب الأغاني بإسناد له عن عبد العزيز بن أبي نهشل، قال: قال لي أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وجيشه أطلب منه مغمراً: يا خال هذه أربعة آلاف درهم

وأنشد هذه الأبيات الأربعة وقل سمعت حسناً ينشدها رسول الله ﷺ فقلت أعوذ بالله أن أفترى على الله ورسوله، ولكن إن شئت أن أقول سمعت عائشة تنشدها فعلت، فقال: لا، إلا أن تقول سمعت حسناً ينشدها رسول الله ﷺ ورسول الله ﷺ جالس، فأبى عليّ وأبى عليه، فأقمنا لذلك لا نتكلم عدة ليال. فأرسل إلى فقال قل أبياتاً تمدح بها هشاماً - يعني ابن المغيرة - وبني أمية، فقلت سمعهم لي، فسماعهم، وقال أجعلها في عكاظ وأجعلها لأبيك؛ فقلت:

لدت أخت بني سهم	ألا له قـــوم و
مناف مدرة الحـصم	هشام وأبو عبد
على القـوة والحزم	وذو الرمحين أشبـاك
وذا من كـتب يرسي	فـهـذان يذودان
متاعون للهـضم	أسود تزدهي الأقران
نعموا الناس من الهزم	وهم يوم عكاظ مـ
بسر الحسب الضخم	وهم من ولدوا أشبـوا
هـ لا أحلف على إنهم	فـإن أحلف وبـيت اللـ
قصور الشام والرذم	لما من أخـوة تبني
أو أوزن في الحـلم	بأزكى من بني ربيعة

قال : ثم جئت فقلت: هذه قالها أبي، فقال لا، ولكن قال

قالها ابن الزبير، قال فهي إلى الآن منسوبة في كتب الناس إلى ابن الزبير.

فناظر إلى عبد الرحمن بن الحارث بن هشام كيف أراد صاحبه على أن يكذب ويتحل الشعر على حسان، ثم لا يكفيه هذا الانتحال حين يذيع صاحبه أنه سمع حساناً ينشد هذا الشعر بين يدي النبي، كل ذلك بأربعة آلاف درهم. ولكن صاحبه كره أن يكذب على النبي بهذا المقدار، واستباح أن يكذب على عائشة. وعبد الرحمن لا يرضيه إلا الكذب على النبي، فاختصما. وكلاهما شديد الحاجة إلى صاحبه، هذا يريد شعراً لشاعر معروف، والآخر يريد المال، فيتفقان آخر الأمر على أن ينحل الشعر عبد الله بن الزبير شاعر قريش. ومثل هذا كثير.

نحو آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وهو هذا الذي يلجأ إليه القصاص لتفسير ما يجدونه مكتوباً في القرآن من أخبار الأمم القديمة البائدة كعبادة وثمود ومن إليهم. فالرواة يضيفون إليهم شعراً كثيراً. وقد كفانا ابن سلام نقده وتحليله حين جد في طبقات الشعراء في إثبات أن هذا الشعر وما يشبهه مما يضاف إلى تبع وحبيير موضوع منتحل وضعه ابن إسحاق ومن إليه من أصحاب القصص. وابن إسحاق ومن إليه من أصحاب القصص لا يكتفون بالشعر يضيفونه إلى عاد وثمود وتبع وحبيير وإنما هم

يضيفون الشعر إلى آدم نفسه، فهم يزعمون أنه رثى هابيل حين قتله أخوه قابيل. ونظن أن من الإطالة والإملال أن نقف عند هذا النحو من السخف.

ونحو آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر، وذلك حين ظهرت الحياة العلمية عند العرب بعد أن اتصلت الأسباب بينهم وبين الأمم المغلوبة. فأرادوا هم أو الموالي أو أولئك وهؤلاء أن يدرسوا القرآن درسًا لغويًا ويثبتوا صحة ألفاظه ومعانيه. والامر ما، شعروا بالحاجة إلى إثبات أن القرآن كتاب عربي مطابق في ألفاظه للغة العرب، فحرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب يثبت أن هذه الكلمة القرآنية عربية لا سبيل إلى الشك في عربيتها. وأنت توافقي في غير مشقة على أن من العسير كما قدمت في الكتاب الأول أن نطمئن إلى كل هذا الشعر الذي يستشهد به الرواة والمفسرون على ألفاظ القرآن معانيه. وقد عرفت رأيًا في ذلك وفي قصة عبد الله ابن عباس ونافع بن الأزرق؛ فلا حاجة إلى أن نعيد القول فيه. وإنما نعيد شيئًا واحدًا وهو أننا نعتقد أنه إذا كان هناك نص عربي لا تقبل لغته شكًا ولا ريبًا وهو لذلك أوثق مصدر للغة العربية فهو القرآن. وبنصوص القرآن وألفاظه يجب أن نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلي بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن.

ولست أفهم كيف يمكن أن يتسرب الشكل إلى عالم جاد في

عربية القرآن واستقامة الفاظه وأساليبه ونظمه على ما عرف العرب أيام النبي من لفظ ونظم وأسلوب! وإنما هناك مسألة أخرى وهي أن العلماء وأصحاب التأويل من الموالى يتوع خاص لم يتفقوا في كثير من الأحيان على فهم القرآن وتأويل نصوصه، فكانت بينهم خصومات في التأويل والتفسير. وعن هذه الخصومات نشأت خصومات أخرى بين الفقهاء وأصحاب التشريع.

وهنا نوع جديد من تأثير الدين في انتحال الشعر. فهذه الخصومات بين العلماء كان لها تأثير غير قليل في مكانة العالم وشهرته ورأى الناس فيه وثقة الأمراء والخلفاء بعلمه. ومن هنا كان هؤلاء العلماء حراساً على أن يظهروا دائماً مظهر المتصيرين في خصوماتهم الموقنين إلى الحق والصواب فيما يذهبون إليه من رأي. وأي شيء يتيح لهم هذا مثل الاستشهاد بما قاله العرب قبل نزول القرآن! وقد كثر استغلالهم لهذا الاستشهاد؛ فاستشهدوا بشعر الجاهليين على كل شيء، وأصبحت قراءة الكتب الأدبية واللغوية وكتب التفسير والمقالات تترك في نفسك أثراً قوياً وصورة غريبة لهذا الشعر العربي الجاهلي. حتى ليخيل إليك أن أحد هؤلاء العلماء على اختلاف ما كان ينظر فيه من فروع العلم، لم يكن عليه إلا أن يمد يده إذا احتاج فيظفر بما شاء الله من كلام العرب قبل الإسلام، كان كلام العرب قبل الإسلام قد وعى كل شيء وأحصى كل شيء. هذا، وهم مجمعون على أن هؤلاء الجاهليين الذين قالوا في كل شيء كانوا جهلة غلاظا فظاظا.

أفترى إلى هؤلاء الجهال الغلاظ يستشهد بجهلهم وغلظتهم على ما انتهت إليه الحضارة العباسية من علم ودقة فنية! فالمعتزلة يشبّون مذاهبهم بشعر العرب الجاهليين. وغير المعتزلة من أصحاب المقالات ينقضون آراء المعتزلة معتمدين على شعر الجاهليين. وما أرى إلا أنك ضاحك مثلي أمام هذا الشطر الذي رواء بعض المعتزلة ليثبت أن كرسي الله وسع السموات والأرض هو علمه؛ وهذا الشطر هو قول الشاعر «المجهول طبعاً»: «ولا بكرسي علم الله مخلوق».

وكذب أصحاب العلم على الجاهليين كثير لا سبيل إلى إحصائه أو استقصائه. فهو ليس مقصوراً على رجال الدين وأصحاب التأويل والمقالات ورجال اللغة وأهل الأدب، وإنما هو يجاوزهم إلى غيرهم من الذين قالوا في العلم مهما يكن الموضوع الذي تناولوه.

لأمر ما كان البدع في العصر العباسي عند فريق من الناس أن يرد كل شيء إلى العرب حتى الأشياء التي استحدثت أو جاء بها المغلوبون من الفرس والروم وغيرهم. وإذا كان الأمر كذلك، فليس لانتحال الشعر على الجاهليين حد. وأنت إذا نظرت في كتاب الحيوان للجاحظ رأيت من هذا الانتحال ما يقتنعك ويرضيك.

ولكنني لا أريد أن أبعد عما أنا فيه من تأثير العواطف والمنافع

الدينية في انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين. وقد رأينا إلى الآن فتوناً من هذا التأثير؛ ولكننا لم نصل بعد إلى أعظم هذه الفتون كلها خطراً وأبعدها أثراً وأشدّها عبثاً بعقول القدماء والمحدثين، وهو هذا النوع الذي ظهر عندما استؤنف الجدال في الدين بين المسلمين وأصحاب الملل الأخرى، ولا سيما اليهود والنصارى. هذا الجدل الذي قوي بين النبي وخصومه، ثم هذا بعد أن تم انتصار النبي على اليهود الوثنيين في بلاد العرب، وانقطع أو كاد ينقطع أيام الخلفاء الراشدين؛ لأن الكلمة في أيام هؤلاء الخلفاء لم تكن للحجة ولا للسان وإنما كانت لهذا السيف الذي أزال سلطان الفرس واقتطع من دولة الروم والشام وفلسطين ومصر وقسمًا من أفريقيا الشمالية. فلما انتهت هذه الفتوح واستقر العرب في الأمصار، واتصلت الأسباب بينهم وبين المغلوبين من النصارى وغير النصارى، استؤنف هذا الجدال وأخذ صورة أقرب إلى التصال منها إلى أي شيء آخر. وذهب المجادلون في هذا النوع من الخصومة مذاهب لا تخلو من غرابة نحب أن نشير إلى بعضها في شيء من الإيجاز.

أما المسلمون، فقد أرادوا أن يشبّوا أن للإسلام أوكية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي، وأن خلاصة الدين الإسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله إلى الأنبياء من قبل. فليس غريباً أن تجد قبل الإسلام قومًا يدينون بالإسلام أخذوه من هذه الكتب السماوية التي أوحيت قبل القرآن. والقرآن

يحدثنا عن هذه الكتب، فهو يذكر التوراة والإنجيل ويجادل فيهما اليهود والنصارى. وهو يذكر غير دين اليهود والنصارى ديناً آخر هو ملة إبراهيم، هو هذه الخنيفة التي لم نستطع إلى الآن أن نتبين معناها الصحيح. وإذا كان اليهود قد استأثروا بدينهم وتأويله، وكان النصارى قد استأثروا بدينهم وتأويله. وكان القرآن قد وقف من أولئك وهؤلاء موقف من ينكر عليهم صحة ما يزعمون، فطعن في صحة ما بين أيديهم من التوراة والإنجيل واتهمهم بالتحريف والتغسير. ولم يكن أحد قد احتكر ملة إبراهيم ولا زعم لنفسه الانفراد بتأويلها، فقد أخذ المسلمون يردون الإسلام في خلاصته إلى دين إبراهيم هذا الذي هو أقدم وأبقى من دين اليهود والنصارى.

وشاعت في العرب أثناء ظهور الإسلام ويعده فكرة أن الإسلام يجدد دين إبراهيم. ومن هنا أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور ثم أعرضت عنه لما أضلها به المضلون وانصرفت إلى عبادة الأوثان ولم يحتفظ بدين إبراهيم إلا أفراد قليلون يظهرون من حين إلى حين. وهؤلاء الأفراد يتحدثون فنجد من أحاديثهم ما يشبه الإسلام. وتأويل ذلك يسيراً فهم أتباع إبراهيم، ودين إبراهيم هو الإسلام. وتفسير هذا من الوجهة العلمية يسير أيضاً، فأحاديث هؤلاء الناس قد وضعت لهم وحملت عليهم حملاً بعد الإسلام، لا لشيء إلا لثبت أن

للإسلام في بلاد العرب قديمة وسابقة. وعلى هذا النحو، تستطيع أن تحمل كل ما نجد من هذه الأخبار والأشعار والأحاديث التي تضاف إلى الجاهليين والتي يظهر بينها وبين ما في القرآن من الحديث شبه قوي أو ضعيف.

وهنا نصل إلى مسألة عني بها الباحثون عن تاريخ القرآن، من الفرنج والمستشرقين خاصة، وهي تأثير المصادر العربية الخالصة في القرآن. فقد كان هؤلاء الباحثون يرون أن القرآن تأثر باليهودية والنصرانية ومذاهب أخرى بين بين كانت شائعة في البلاد العربية وما جاورها. ولكنهم رأوا أن يضيفوا إلى هذه المصادر مصدراً عربياً خالصاً، والتمسوا هذا المصدر من شعر العرب الجاهليين، ولاسيما الذين كانوا يتمتعون منهم. وزعم الأستاذ «كليمان هوار» - في فصل طويل نشرته له المجلة الآسيوية سنة ١٨٠٤ - أنه قد ظفر من ذلك بشيء قيم واستكشف مصدراً جديداً من مصادر القرآن. هذا الشيء القيم وهذا المصدر الجديد هو شعر أمية بن أبي الصلت. وقد أطلال الأستاذ «هوار» في هذا البحث وقارن بين هذا الشعر الذي ينسب إلى أمية بن أبي الصلت وبين آيات من القرآن، وانتهى من هذه المقارنة إلى نتيجتين:

الأولى: أن هذا الشعر الذي ينسب لأمية بن أبي الصلت صحيح؛ لأن هناك فروقاً بين ما جاء فيه وما جاء في القرآن من تفصيل بعض القصص، ولو كان متتحلاً لكانت المطابقة تامة بينه وبين القرآن. وإذا كان هذا الشعر صحيحاً، فيجب في رأي

الأستاذ «هوار» أن يكون النبي قد استعان به قليلا أو كثيرا في نظم القرآن.

الثانية: أن صحة هذا الشعر واستعانة النبي به في نظم القرآن قد حملتا المسلمين على محاربة شعر أمية بن أبي الصلت ومحوه، ليتسائر القرآن بالجدّة وليصح أن النبي قد انفرد بتلقي الوحي من السماء. وعلى هذا النحو، استطاع الأستاذ «هوار» أو خيل إليه أنه استطاع أن يثبت أن هناك شعرا جاهليا صحيحا، وأن هذا الشعر الجاهلي قد كان له أثر في القرآن. ومع أني من أشد الناس إعجابا بالأستاذ «هوار» وبطائفة من أصحابه المستشرقين، وبما يتجهون إليه في كثير من الأحيان من النتائج العلمية القيمة في تاريخ الأدب العربي، وبالمنهج التي يتخذونها للبحث، فإنني لا أستطيع أن أقرا مثل هذا الفصل الذي أشرت إليه آنفا دون أن أعجب كيف يتورط العلماء أحيانا في مواقف لا صلة بينها وبين العلم. وليس يعني هنا أن يكون القرآن قد تأثر بشعر أمية أو لا يكون، فانا لا أورخ القرآن، وأنا لا أذود ولا أتعرض للوحي وما يتصل به، ولا للصلة بين القرآن وما كان يتحدث به اليهود والنصارى. كل ذلك لا يعني الآن، وإنما الذي يعني هو شعر أمية بن أبي الصلت وأمثاله من الشعراء.

والغريب أن أمر المستشرقين في هذا الموضوع وأمثاله أنهم يشكون في صحة السيرة نفسها. ويتجاوز بعضهم الشك إلى

الحجود، فلا يرون في السيرة مصدراً تاريخياً صحيحاً، وإنما هي عندهم كما ينبغي أن تكون عند العلماء جميعاً: طائفة من الأخبار والأحاديث تحتاج إلى التحقيق والبحث العلمي الدقيق ليمتاز صحيحها من متحولها. هم يقفون هذا الموقف العلمي من السيرة ويغلون في هذا الموقف، ولكنهم يقفون من أمية بن أبي الصلت وشعره موقف المستيقن المطمئن؛ مع أن أخبار أمية ليست أدنى إلى الصدق ولا أبلغ في الصحة من أخبار السيرة. فما سر هذا الاطمئنان الغريب إلى نحو من الأخبار دون النحو الآخر؟ أم يمكن أن يكون المستشرقون أنفسهم لم يبرءوا من هذا التعصب الذي يرمون به الباحثين من أصحاب الديانات؟ أما أنا فلست مستشرقاً ولست رجلاً من رجال الدين. وإنما أريد أن أقف من شعر أمية بن أبي الصلت الموقف العلمي الذي وقفته من شعر الجاهليين جميعاً. وحسب أن شعر أمية بن أبي الصلت لم يصل إلينا إلا من طريق الرواية والحفظ لأشك في صحته كما شككت في صحة شعر امرئ القيس والأعشى وزهير وإن لم يكن لهم من النبي موقف أمية بن أبي الصلت.

ثم إن هذا الموقف نفسه يحملني على أن أرتاب الإرتياب كله في شعر أمية بن أبي الصلت؛ فقد وقف أمية من النبي موقف الخصومة: هجا أصحابه وأيد مخالفيه ورثى أهل بدر من المشركين. وكان هذا وحده يكفي لينتهي عن رواية شعره، وليضيق هذا الشعر كما ضاعت الكثرة المطلقة من الشعر الوثني الذي هُجِيَ

فيه النبي وأصحابه حين كانت الحفصومة شديدة بينهم وبين مخالفهم من العرب الوثنيين واليهود. وليس يمكن أن يكون من الحق في شيء أن النبي نهى عن رواية شعر أمية لينفرد بالعلم والوحي وأخبار الغيب. فما كان شعر أمية بن أبي الصلت إلا شعراً كغيره من الشعراء لا يستطيع أن ينهض للقرآن كما لم يستطع غيره من الشعراء أن ينهض للقرآن. وما كان علم أمية بن أبي الصلت بأمور الدين إلا كعلم أخبار اليهود ورهبان النصارى. وقد ثبت النبي لأولئك هؤلاء واستطاع أن يغلبهم على عقول العرب بالحجة مرة وبالسيف مرة أخرى. فأمر النبي مع أمية بن أبي الصلت كأمره مع هؤلاء الشعراء الكثر الذين هجوه وناهضوه وأبوا عليه.

ومن هنا تستطيع أن تفهم ما يروى من أن النبي أنشد شيئاً من شعر أمية فيه دين وتحف فقال: «آمن لسانه وكفر قلبه». آمن لسانه لأنه كان يدعو إلى مثل ما كان يدعو إليه النبي؛ وكفر قلبه لأنه كان يظهر المشركين على صاحب هذا الدين الذي كان يدعو إليه. فأمره كأمر هؤلاء اليهود الذين أبوا النبي ووادعوه، حتى إذا خافوه على سلطانهم السياسي والاقتصادي والديني ظاهروا عليه المشركين من قريش.

ليس إذاً شعر أمية بن أبي الصلت بدعاً في شعر المتحنفين من العرب أو المنتصرين والمتهودين منهم. وليس يمكن أن يكون

المسلمون قد تعمدوا محسوه، إلا ما كان منه هجاء النبي وأصحابه وتعيًا على الإسلام؛ فقد سلك المسلمون فيه مسلكهم في غيره من الشعر الذي أهمل حتى ضاع.

ولكن في شعر أمية بن أبي الصلت أخبارًا وردت في القرآن كأخبار ثمود وصالح والناقة والصيحة. ويرى الأستاذ «هوار» أن ورود هذه الأخبار في شعر أمية مخالفة بعض المخالفة لما جاء في القرآن دليل على صحة هذا الشعر من جهة، وعلى أن النبي قد استقى منه أخباره من جهة أخرى.

ولست أدري قيمة هذا النحو من البحث. فمن الذي زعم أن ما جاء في القرآن من الأخبار كان كله مجهولًا قيل أن يجيء به القرآن؟ ومن الذي يستطيع أن ينكر أن كثيرًا من القصص القرآني كان معروفًا بعضه عند اليهود وبعضه عند النصارى وبعضه عند العرب أنفسهم، وكان من اليسير أن يعرفه النبي كما كان من اليسير أن يعرفه غير النبي من المتصلين بأهل الكتاب. ثم كان النبي وأميه متعاصرين. فلم يكن النبي هو الذي أخذ عن أمية ولا يكون أمية هو الذي أخذ عن النبي؟ ثم من الذي يستطيع أن يقول إن من ينتحل الشعر ليحاكي القرآن ملزم أن يلائم بين شعره وبين نصوص القرآن؟ أليس المعقول أن يخالف بينهما ما استطاع ليخفي الانتحال ويوهم أن شعره صحيح لا تكلف فيه ولا تعمل؟ بلى!

ونحن نعتقد أن هذا الشعر الذي يضاف إلى أمية بن أبي

الصلت وإلى غيره من المتحفظين الذين عاصروا النبي أو جاءوا قبله إنما انتحل انتحالاً. انتحل المسلمون ليثبتوا - كما قدمنا - أن للإسلام قُدْمة وسابقة في البلاد العربية. ومن هنا لا نستطيع أن نقبل ما يضاف إلى هؤلاء الشعراء والمتحفظين إلا مع شيء من الاحتياط والشك غير قليل.

هذا شأن المسلمين. فأما غير المسلمين من أصحاب الديانات الأخرى فقد نظروا، فإذا لهم في حياة الأمة العربية قبل الإسلام قديم. وفي الحق أن اليهود قد استعمروا جزءاً غير قليل من بلاد الحجاز في المدينة وحولها وعلى طريق الشام. وفي الحق أيضاً أن اليهودية قد جاوزت الحجاز إلى اليمن. ويظهر أنها استقرت حينئذ عند سراة اليمن وأشرافها، وأنها أثرت بوجهه ما في الخصومة التي كانت بين أهل اليمن وبين الحبشة، وهم نصارى. ثم في الحق أن اليهودية قد استتبعَت حركة اضطهاد للنصارى في نجران ذكرها القرآن في سورة البروج.

كل هذا حق لا شك فيه. وكل هذا ظاهر في أخبار العرب وأساطيرهم، وهو ظاهر في القرآن بتووع غاص؛ فليس قليلاً ما يمس اليهود من سورة القرآن وآياته. وأنت تعلم ما كان بين النبي واليهود من خصومة انتهت بإجلاء اليهود عن بلاد العرب أيام عمر بن الخطاب. وكان اليهود قد تعربوا حقاً، وكان كثير من العرب قد تهودوا. وليس من شك عندي في أن الاختلاط بين

اليهود وبين الأوس والخزرج قد أعد هاتين القبيلتين لقبول الدين الجديد وتأييد صاحبه .

هذه حال اليهود . فأما النصارى ، فقد انتشرت ديانتهم انتشاراً قوياً في بعض بلاد العرب فيما يلي الشام حيث كان الغسانيون الخاضعون لسلطان الروم ، وفيما يلي العراق حيث كان المناذرة الخاضعون لسلطان الفرس ، وفي نجران من بلاد اليمن التي كانت على اتصال بالحيش وهم نصارى .

ويظهر أن قبائل من العرب البادين تنصرت قبل الإسلام بأزمات تختلف طولاً وقصراً . فنحن نعلم مثلاً أن تغلب كانت نصرانية وأنها أثارت مسألة من مسائل الفقه . فالقاعدة أنه لا يقبل من العربي إلا الإسلام أو السيف ؛ فأما الجزية فتقبل من غير العرب . ولكن تغلب قبلت منها الجزية ، قبلها عمر فيما يقول الفقهاء .

تغلغلت النصرانية إذن كما تغلغلت اليهودية في بلاد العرب . وأكبر الظن أن الإسلام لو لم يظهر لانتهى الأمر بالعرب إلى اعتناق إحدى هاتين الديانتين . ولكن الأمة العربية كان لها مزاجها الخاص الذي لم يستقم لهذين الدينين والذي استتبع ديناً جديداً أقل ما يوصف به أنه ملائم لملاءمة تامة لطبيعة الأمة العربية .

مهما يكن من شيء ، فليس من المعقول أن يتشرب هذان الدينان في البلاد العربية دون أن يكون لهما أثر ظاهر في الشعر

العربي قبل الإسلام. وقد رأيت أن العصبية العربية حملت العرب على أن يتحلوا الشعر ويضيفوه إلى عشائهم في الجاهلية بعد أن ضاع شعر هذه العشائر. فالأمر كذلك في اليهود والنصارى: تعصبوا لأسلافهم من الجاهليين وأبوا إلا أن يكون لهم شعر كشعر غيرهم من الوثنيين، وأبوا إلا أن يكون لهم مجد وسؤدد كما كان لغيرهم مجد وسؤدد أيضاً، فانتحلوا كما انتحل غيرهم، ونظموا شعراً أضافوه إلى السموءل بن عادباء وإلى عدي بن زيد وغيرهما من شعراء اليهود والنصارى.

والرواة القدماء أنفسهم يحسون شيئاً من هذا فهم يجدون فيما ينسب إلى عدي بن زيد من الشعر سهولة وليتاً لا يلائمان العصر الجاهلي، فيحاولون تعليل ذلك بالإقليم والاتصال بالقرس واصطناع الحياة الحضرية التي كان يصطنعها أهل الحيرة.

ونحن نجد مثل هذه السهولة في شعر اليهود، وفي شعر السموءل بنوع خاص. ولا نستطيع أن نعللها بمثل ما عللت به في شعر عدي. فقد كان السموءل - إن صحت الأخبار - يعيش عيشة خشنة أقرب إلى حياة السادة البادية منها إلى حياة أصحاب الحضر. ويحدثنا صاحب الأغاني بأن ولد السموءل انتحلوا قصيدة قافية أضافوها إلى امرئ القيس وزعموا أنه مدح بها السموءل هم الذين انتحلوا هذه القصيدة الرائعة التي تضاف للأعشى والتي يقال إنه مدح بها شرحبيل بن السموءل في قصته المشهورة مع الكلبي.

فأنت ترى أن للعواطف الدينية على اختلافها وتنوع أغراضها مثل ما للعواطف السياسية من تأثير في انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين .

وإذا كان من الحق أن نحتاط في قبول الشعر الذي يظهر فيه تأثير ما للأهواء السياسية ، فمن الحق أيضاً أن نحتاط في قبول الشعر الذي يظهر فيه تأثير ما للأهواء الدينية .

وأكبر الظن أن الشعر الذي يسمى جاهلياً مقسم بين السياسة والدين ، ذهبت هذه بشطر منه وذهب هذا بالشطر الآخر . ولكن أسباب الانتحال ليست مقصورة على السياسة والدين بل هي تتجاوزهما إلى أشياء أخرى .

القصص وانتحال الشعر:

من هذه الأشياء شيء ليس دينًا ولا سياسة، ولكنه يتصل بالدين وبالسياسة اتصالاً قويًا، نريد به القصص الذي أشرنا إليه غير مرة فيما قدّمنا من القول.

فالقصص في نفسه ليس من السياسة ولا من الدين، وإنما هو من فنون الأدب العربي توسط بين آداب الخاصة والآداب الشعبية. وكان مرآة للون من ألوان الحياة النفسية عند المسلمين. وأزهر في عصر غير قصير من عصور الأدب العربي الراقية، أزهى أيام بني أمية وصدرًا من أيام بني العباس، حتى إذا كثرت التدوين وانتشرت الكتب واستطاع الناس أن يلهوا بالقراءة دون أن يتكلفوا الانتقال إلى مجلس القصص، ضعف أمر هذا الفن وأخذ يفقد صفته الأدبية الراقية شيئًا فشيئًا حتى ابتذل وانصرف عنه الناس.

وهذا الفن الأدبي تناول الحياة العربية والإسلامية كلها من ناحية خيالية لم يقدّرها الذين درسوا تاريخ الآداب العربية قدرها، لا أكاد استثني منهم إلا الأستاذ مصطفى صادق الرافعي، فهو قد فطن لما يمكن أن يكون من تأثير القصص في انتحال الشعر

وإضافته إلى القدماء، كما فطن لأشياء أخرى قيمة وأحاط بها إحاطة حسنة في الجزء الأول من كتابه «تاريخ آداب العرب». نقول إن هذا الفن قد تناول الحياة العربية الإسلامية من ناحية خيالية خالصة. ونعتقد أن الذين يدرسون تاريخ الأدب العربي لو أنهم عتوا بدرس هذا الفن عناية علمية صحيحة لوصلوا إلى نتائج قيمة ولغيروا رأيهم في تاريخ الأدب. فمسهما تكن الأسباب التي دعت إلى نشأة فن القصص عند المسلمين، فقد نشأ هذا الفن، وكانت منزلته عند المسلمين هي بعينها منزلة الشعر القصصي عند قدماء اليونان. وكانت الصلة بينه وبين الجماعات هي بعينها الصلة بين الشعر القصصي اليوناني وجماعات اليونان القدماء.

وليس من شك عندنا في أن هؤلاء القصاص من المسلمين قد تركوا آثاراً قصصية لا تقل جمالاً وروعة وحسن موقع في النفس عن «الإلياذة» و«الأودسسا». وكل ما بين القصص الإسلامي واليوناني من الفرق هو أن الأول لم يكن شعراً وإنما كان نثراً يزينه الشعر من حين إلى حين بينما كان الثاني كله شعراً، وأن الأول لم يكن يلقيه صاحبه على أنغام الأدوات الموسيقية بينما كان القاص اليوناني يعتمد على الآداة الموسيقية اعتماداً مائلاً، وأن الأول لم يجد من عناية المسلمين مثلما وجد الثاني من عناية اليونان، فبينما كان اليونان يقدسون «الإلياذة» و«الأودسسا» ويعنون بجمعهما وترتيبهما وروايتهما وإذاعتهم عناية المسلمين بالقرآن، كان المسلمون مشغولين بالقرآن وعلومه عن قصصهم هذا.

وفي الحق أن الأدب العربي لم يدرس في المعصور الإسلامية الأولى لنفسه وإنما درس من حيث هو وسيلة إلى تفسير القرآن وتأويله واستنباط الأحكام منه ومن الحديث. وكان هذا كله أدنى إلى الجِدِّ والصقِّ به من هذا القصص الذي كان يمضي مع الخيال حيث أراد ويتقرب والصقِّ به من هذا القصص الذي كان يمضي مع الخيال حيث أراد ويتقرب من نفس الشعب ويمثل له أهواءه وشهواته ومثله العليا. فليس غريباً أن ينصرف عن القصص أصحاب الجِدِّ من المسلمين.

كان قصاص المسلمين يتحدثون إلى الناس في مساجد الأمصار فيذكرون لهم قديم العرب والعجم وما يتصل بالنبوءات، ويمضون معهم في تفسير القرآن والحديث ورواية السيرة والمغازي والفتوح إلى حيث يستطيع الخيال أن يذهب بهم، لا إلى حيث يلزمهم العلم والصدق أن يقفوا. وكان الناس كلفين بهؤلاء القصص مشغوفين بما يلقون إليهم من حديث. وما أسرع ما فطن الخلفاء والأمراء لقيمة هذه الأداء الجديدة من الوجهة السياسية والدينية، فاصطعموها وسيطروا عليها واستغلوها استغلالاً شديداً، وأصبح القصص أداة سياسية كالشعر.

وليس من شك في أن العناية بدرس هذا الفن ستنتهي إلى مثل ما انتهت إليه العناية بدرس الشعر من أن الأحزاب السياسية على اختلافها كانت تصطنع القصص ينشرون لها الدعوة في

طبقات الشعب على اختلافها، كما كانت تصطنع الشعراء يناضلون عنها ويذودون عن آرائها وزعمائها. ونحن نعرف من سيرة ابن إسحاق أنه كان هاشمي النزعة والهو، وأنه لقي في ذلك عناء من الأمويين في آخر عهدهم بالسلطان، وأنه ظفر بحسن المنزلة عند العباسيين في أول عهدهم بالملك.

والتمعق في درس حياة القصاص الذين كانوا يقصون في البصرة والكوفة ومكة والمدينة وغيرها من الأمصار يظهرنا من غير شك على الصلات التي كانت تصل بين هؤلاء القصاص وبين الأحزاب السياسية. غير أن القصص لم يتأثر بالسياسة وحدها، وإنما تأثر بالدين أيضاً. وقد رأيت في الفصل الماضي مثلاً يوضح هذا التأثير.

وتأثر القصص بشيء آخر غير السياسة والدين هو روح الشعب الذي كان يتحدث إليه. ومن هنا عُنِيَّ عناية شديدة بالأساطير والمعجزات وغرائب الأمور. ومن هنا اجتهد في تفسير هذه الأساطير وإكمال الناقص منها وتوضيح الغامض. فنحن نستطيع أن نقول إن هذا القصص كان يستمد قوته وثروته من مصادر مختلفة، أهمها أربعة:

الأول: مصدر عربي هو القرآن وما كان يتصل به من الأحاديث والروايات، وما كانت تتحدث به العرب في الأمصار من أخبارها وأساطيرها وما كانت تروي من شعر، وما كان

يتحدث به الرواة من سيرة النبي والخلفاء وغزواتهم وفتوحهم.

الثاني: مصدر يهودي نصراني، وهو ما كان يأخذه القصص عن أهل الكتاب من أخبار الأنبياء والأخبار والرهبان وما يتصل بذلك، وليس ينبغي أن تنسى هنا تأثير أولئك اليهود والنصارى الذين أسلموا وأخذوا يضعون الأحاديث ويدسّونها مخلصين أو غير مخلصين.

الثالث: مصدر فارسي، وهو هذا الذي كان يستقي القصص في العراق خاصة من الفرس مما يتصل بأخبارهم وأساطيرهم وأخبار الهند وأساطيرها.

ثم المصدر الرابع: مصدر مختلط هو هذا الذي يمثل نفسية العامة غير العربية من أهل العراق والجزيرة والشام من الأتباع والسريان ومن إليهم من هؤلاء الأخطاط الذين كانوا منبئين في هذه الأقطار والذين لم تكن لهم سيادة ولا وجود سياسي ظاهر.

كل هذه المصادر كانت تمد القصص. فكنت ترى في قصصهم ألواناً من القول وفنوناً من الحديث قد لا تعجب العالم المحقق لاضطرابها وظهور سلطان الخيال عليها، ولكن لها جمالاً أدبياً فنياً رائعاً يعجب به من يستطيع أن يقدر التثام هذه الأهواء المختلفة التي تتصل بشعوب مختلفة وأجيال متباينة من الناس. ويعجب به بنوع خاص الذين يحاولون أن يبينوا فيه نفسية الشعوب والأجيال التي كانت تلهم هؤلاء القصص.

مهما يكن من شيء، فإن هذه المصادر كلها كانت تطلق السنة القصاص بما كانوا يتحدثون به إلى سامعيهم في الأمصار. وأنت تعلم أن القصص العربي لا قيمة له ولا خطر في نفس سامعيه إذا لم يزنه الشعر من حين إلى حين. ويكفي أن تنتظر في «آلف ليلة وليلة» وفي قصة عنترة وما يشبهها، فسترى أن هذه القصص لا تستطيع أن تستغني عن الشعر، وأن كل موقف قيم أو ذي خطر من مواقف هذا القصص لا يستقيم لكاتبه وسامعه إلا إذا أضيف إليه قدر من الشعر قليل أو كثير يكون عماداً له ودعامة. وإذن، فقد كان القصاص أيام بني أمية وبني العباس في حاجة إلى مقادير لأحد لها من الشعر يزينون بها قصصهم ويدعمون بها مواقفهم المختلفة فيه. وهم قد وجدوا من هذا الشعر ما كانوا يشتهون وفوق ما كانوا يشتهون.

وأكد لا أشك في أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يستقلون بقصصهم ولا بما يحتاجون إليه من الشعر في هذا القصص. وإنما كانوا يستعينون بأفراد من الناس يجمعون لهم الأحاديث والأخبار ويلفقونها، وآخرين ينظمون لهم القصائد وينسقونها. ولدينا نص يبيح لنا أن نفترض هذا الفرض، فقد يحدثنا ابن سلام أن ابن إسحاق كان يعتذر عما كان يروي من غثاء الشعر فيقول: لا أعلم لي بالشعر إنما أوتى به فأحمله. فنقد كان هناك قوم إذن يأتون بالشعر وكان هو يحمله فمن هؤلاء القوم؟

أليس من الحق لنا أن نتصور أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يتحدثون إلى الناس فحسب، وإنما كان كل واحد منهم يشرف على طائفة غير قليلة من الرواة والملقّين ومن النظم والمنسّين، حتى إذا استقام لهم مقدار من تليفق أولئك وتنسيق هؤلاء طبعوه بطابعهم وتفقوا فيه من روحهم وأذاعوه بين الناس. وكان مثلهم في هذا مثل القاص الفرنسي المعروف «ألكسندر دوما» الكبير. وأنت تدعش إذا رأيت هذه الكثرة الشعرية التي تنبث فيما بقي لنا من آثار القصاص. فلديك في سيرة ابن هشام وحدها دواوين من الشعر نظم بعضها حول غزوة بدر، وبعضها حول غزوة أحد، وبعضها في غير هاتين الغزوتين من المواقف والوقائع، وأضيف كل هذا إلى الشعراء وغير الشعراء من الأشخاص المعروفين، وأضيف بعضه إلى حمزة، وبعضه إلى عليّ، وبعضه إلى حسان، وبعضه إلى كعب بن مالك، وأضيف بعضه إلى نفر من شعراء قريش، وإلى نفر من قريش لم يكونوا شعراء قط، وإلى نفر آخرين من غير قريش. وليس غير سيرة ابن هشام أقل منها حظاً في هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين مرة وإلى المخضرمين مرة أخرى.

وكثرة هذا الشعر الذي صدر عن المصانع الشعرية في الأمصار المختلفة أيام بني أمية وبني العباس كانت سبباً في نشأة رأي يظهر أن القدماء كانوا مقتنعين به، وأن الكثرة المطلقة من المحدثين ليست أقل به اقتناعاً، وهو أن الأمة العربية كلها شاعرة، وأن كل عربي

شاعر بطبعه وسليقته، يكفي أن يصرف همه إلى القول، فإذا هو ينساق إليه انسياقا. كان القدماء يعتقدون هذا، وما يزال المحدثون يرونه. وعذّر أولئك وهؤلاء أن لديهم كثرة فاحشة من الشعر تضاف إلى ناس منهم المعروف ومنهم غير المعروف، منهم الحضري ومنهم البدوي. فأما العلماء والمحققون منهم فقد استطاعوا أن ينفوا من هذا الشعر مقدارا قليلا أو كثيرا لم يستطيعوا أن يقبلوه ولا أن يطمثوا إليه. ولكنهم بعد الحذف والنفي والنقد والتمحيص نظروا فإذا لديهم مقادير ضخمة تضاف إلى ناس منهم المعروف ومنهم المجهول، ومنهم الحضري ومنهم البدوي. فأي شيء أيسر من أن يعتقدوا أن العربي شاعر بفطرته، وأنه يكفي أن يكون الرجل عربيا لقول الشعر متى شاء وكيف شاء.

ولكن رأيا كهذا لا يلائم طبيعة الأشياء. فنحن نستطيع أن نؤمن بأن الأمم تتفاوت حظوظها من الشعر، فبعضها أشعر من بعض، وبعضها أكثر شعراء من بعضها الآخر. ولكن لا نستطيع أن نفهم أن يكون جيل من الناس شاعرا كله، أو أن يكون أمة من الأمم شاعرة كلها رجالا ونساء شبّابا وشيبا وولدانا أيضا. ولدينا نصوص قديمة تدلنا على أن العرب لم يكونوا جميعا شعراء، فكثيرا ما حاول العربي قول الشعر فلم يوفق إلى شيء. وقد طلب إلى النبي في بعض المواقف التي احتاج المسلمون فيها إلى الشعر أن يأذن لعليّ في أن يقول شعرا يرد به على شعراء قريش فأبى النبي أن يأذن له، لأنه لم يكن من ذلك في شيء، وأذن لحسان.

وما نظن أننا في حاجة إلى أن نقيم الأدلة ونيسط البراهين على أن العرب لم يكونوا كلهم شعراء. وإنما سبيلنا أن نوضح أن كثرة هذا الشعر هي التي خبّلت إلى القدماء والمحدثين أن لفظ العربي مرادف للفظ الشاعر. فإذا أضفت إلى ما قدما أنك تجد كثيراً من الشعر يضاف إلى قائل غير معروف بل غير مسمى، فتراهم يقولون مرة قال الشاعر، وأخرى قال الأول، وثالثة قال الآخر، ورابعة قال رجل من بني فلان، وخامسة قال أعرابي، وهلم جرّاً، نقول إذا لاحظت هذا كله عذرت القدماء والمحدثين إذا اعتقدوا أن العرب كلهم شعراء.

والحق أن العرب كانوا كغيرهم من الأمم ذات الفصاحة واللسان والأذهان القوية يكثر فيهم الشعر دون أن يحس كافتهم، وأن أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى غير قائل أو إلى قائل مجهول إنما هو شعر مصنوع موضوع انتحل بسبب من هذه الأسباب التي نحن بإرائها ومنها القصص.

كثرة هذا الشعر الذي احتاج إليه القصاص، لتزاد به قصصهم من ناحية وليسيغها القراء والسامعون من ناحية أخرى، خدعت فريقاً من العلماء، فقبلوها على أنها صدرت عن العرب حقاً. وقد فطن بعض العلماء إلى ما في هذا الشعر من تكلف حيثاً ومن سخف وإسفاف حيثاً آخر، وفطن إلى أن بعض هذا الشعر يستحيل أن يكون قد صدر عن الذين ينسب إليهم. ومن

هؤلاء العلماء محمد بن سلام الذي أنكر - كما رأيت - ما يضيفه ابن إسحاق إلى عاد وثمود وحُمير وتُبَّع، وأنكر كثيراً مما رواه ابن إسحاق في السيرة من شعر الرجال والنساء سواء منهم من عرف بالشعر ومن لم يقل شعراً قط. وآخرين غير ابن سلام أنكروا ما روى ابن إسحاق وأصحابه القصاصون، نذكر منهم ابن هشام الذي يروي لنا في السيرة ما كان يرويه ابن إسحاق، حتى إذا فرغ من رواية القصيدة قال: وأكثر أهل العلم بالشعر أو وبعض أهل العلم بالشعر ينكر هذه القصيدة أو ينكرها لمن تضاف إليه.

ولكن هؤلاء العلماء الذين فطنوا لأثر القصص في انتحال الشعر خدعوا أيضاً، فلم يكن صنّاع الشعر جميعاً ضعافاً ولا محققين، بل كان منهم ذو البصيرة النافذة والفؤاد الذكي والطبع اللطيف، فكان يجيد الشعر ويحسن انتحاله وتكلفه، وكان فطناً يجتهد في إخفاء صناعته ويوفق من ذلك إلى الشيء الكثير. وابن سلام نفسه يحدثنا بأنه إذا سهل على العلماء النقاد أن يعرفوا ما تكلفه الضعفاء من المنتحلين، فمن العسير عليهم أن يميزوا ما كان يتكلفه العرب أنفسهم. وقد رأيت أن العرب أنفسهم كانوا يتكلفون ويضعون ويكذبون، فيسرفون في هذا كله.

ولعل من أوضح الأمثلة لانتحال ابن سلام عن هذا الشعر المنتحل هذه الطائفة التي رواها علي أنها أقدم ما قالته العرب من الشعر الصحيح، والتي يضاف بعضها إلى جذيمة الأبرش،

وبعضها إلى زهير ابن جناب، وبعضها إلى العنبر بن تميم،
وبعضها إلى مالك وسعد ابني زيد مائة بن تميم، وبعضها إلى
أعصر بن سعد بن قيس عيلان. وكل هذا الشعر إذا نظرت فيه
سخيف سقيم ظاهر التكلف بين الصنعة. واضح جداً أن راوياً من
الرواة أو قاصداً من القصاص تكلفه ليفسر مثلاً من الأمثال أو
أسطورة من الأساطير أو لفظاً غريباً أو ليلداً القارئ أو السامع ليس
غير. ولنضرب لذلك مثلاً هذين البيتين اللذين يضافان إلى أعصر
بن سعد بن قيس عيلان، هما:

قالت عميرة ما لرأسك بعد ما تفقد الزمان أتى بلون منكبر
أعمير إن أباك شيب رأسه كثر الليالي واختلاف الأعصر

قال ابن سلام وغيره من العلماء والرواة: إن هذا الرجل إنما
سمى «أعصر» لهذا البيت الأخير قال ابن سلام: وبعض الناس
يسميه «يعصر» وليس بشيء.

وابن سلام نفسه يحدثنا أن معداً كان يعيش في العصر الذي
كان يعيش فيه موسى بن عمران، أي قبل المسيح بقرون عدة، أي
قبل الإسلام بأكثر من عشرة قرون. فإذا لاحظنا أن أعصر هذا هو
ابن سعد بن قيس عيلان بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد، رأينا
أنه إن عاش فقد عاش في زمن متقدم جداً، أي قبل الإسلام
بعشرة قرون على أقل تقدير.

أفتظن أن هذين البيتين اللذين قرأتهما آنفاً يمكن أن يكونا قد

قبلا قبل الإسلام بألف سنة! ونحن لا نعرف اللغة العربية قبل الإسلام بثلاثة قرون أو أربعة قرون، ونحن نحد مشقة غير قليلة في فهم الشعر العربي الصحيح الذي قيل أيام النبي أو بعد النبي، ولا نحد شيئا من العسر في فهم هذا الكلام الذي إن صح رأى ابن سلام فقد قيل قبل النبي بأكثر من عشرة قرون.

أليس واضحا جليا أن هذين البيتين إنما قيلتا في الإسلام ليفسرا اسم هذا الرجل الذي هو في حقيقة الأمر من أشخاص الأساطير لا نعرف أوجد في حقيقة الأمر أم لم يوجد.

وقل مثل هذا فيما يضيفه ابن سلام إلى مالك وسعد ابني زيد مناة بن تميم. فنحن لا نعرف من سعد ومن مالك ومن زيد مناة ومن تميم. وأكبر الظن عندنا أنهم أشخاص أساطير لم يوجدوا قط. ولكن رأى الرواة والقصاص مثلا تستعمله العرب هو «ما هكذا تورد يا سعد الإبل» . وهم في حاجة إلى تفسير الأمثال، والشعوب نفسها في حاجة إلى تفسير الأمثال أيضا. ومن هنا اخترعت هذه القصة التي نعلق فيها سعد ومالك بما يضاف إليهما من الرجز.

وقل مثل هذا فيما يضاف للعنبر بن تميم وهو:

قد رايني من دلوِي أضطربُها والتأيُ فسي يهراء واغترابُها
إلا تحي مَلأى يجيء قرابُها

فالامر عندنا لا يتجاوز تفسير هذا البيت الأخير الذي كان يجري مجرى المثل فيما يظهر. وقد مثل هذا في الشعر الذي يضاف إلى جذيمة الأبرش، وفي كل ما يتصل بجذيمة وصاحبه الزباء وابن اخته عمرو بن عدي ووزيره قصير.

فليس لهذا كله إلا أصل واحد هو تفسير طائفة من الأمثال ذكرت فيها أسماء هؤلاء الناس كلهم أو بعضهم كقولهم «لا يطاع لقصير أمر». وقولهم: «لأمر ما جدع قصير أنفه»، وقولهم: «شَبَّ عمرو على الطوق». أو ذكر فيها ما يتصل بهؤلاء الناس في هذه القصص التي كانت شائعة عند هؤلاء الاخلاط من سكان العراق والجزيرة والشام وما يتصل بها من بوادي العرب، كفرس جذيمة التي كانت تسمى «العصا» والبرج الذي بناه قصير على العصا بعد أن نفقت وكان يسمى «برج العصا»، ودم جذيمة الذي جمعته الزباء في طست من الذهب، وجمال عمرو بن عدي التي احتال قصير في إدخالها تدمر وعليها الرجال في الغرائر.

وتستطيع أن تذهب هذا المذهب من الفهم والتفسير في كل هذه الحكايات والاساطير التي تتصل بالأسماء والأمثال والامكنة وما إليها وما ينشد فيها من الشعر.

ولكن القدماء لم يذهبوا هذا المذهب، وإنما قبلوا هذه الأخبار والأشعار على علاقاتها ورووها على أنها صحيحة لأنهم سمعوها من رواة كانوا يعتقدون أنهم ثقات مصححون. ومن هنا روى ابن

سلام وغيره أبياتاً جذيمة على أنها من أقدم الشعر العربي وهي التي تبتدئ بهذا البيت:

ربما أوفيتُ فسي علم ترَقَمَنُ ثوبِي شَمَالَاتُ

وهناك لون من ألوان القصص كان الناس يتحدثون به ويميلون إليه ميلاً شديداً ويروون فيها الأكاذيب والأعاجيب وهو أخبار المعمرين الذين مدت لهم الحياة إلى أبعد مما ألف الناس. وقد رويت حول هؤلاء المعمرين أخبار وأشعار قبلها العلماء الثقات في القرن الثالث للهجرة كأبي حاتم السجستاني وابن سلام نفسه، وهو يروي لنا في كتاب الطبقات هذا الشعر المتكلف السخيف الذي يضاف إلى أحد هؤلاء المعمرين وهو المستوغر بن ربيعة بن كعب بن سعد الذي بقى بقاء طويلاً حتى قال:

ولقد ستمت من الحياة وطولها وأزددت من عدد السنين مشينا
مائة أنت من بعدها مشتان لى وأزددت من عدد الشهور سنيها

هل ما بقى إلا كما قد فاتنا يومٌ بكّر و ليلةٌ تحسونا

ويروي لنا ابن سلام شعراً آخر ليس أقل من هذا الشعر سخفاً ولا تكلفاً ولا انتحالاً يضيفه إلى دويد بن زيد بن نهد حين حضره الموت:

اليومَ يبني لدؤيد بيته لو كان للدمر بلى ألبسته
أو كان قرني واحداً كفّيته يا ربّ نهب صالح جويته
ورب غليل حسن لويته ومِعصمٍ مخضّبٍ تنيته

فأنت ترى أن ابن سلام على ما أظهر من الشك فيما كان يروي ابن إسحاق من شعر عاد وثمود وتبع وحميز، قد انخدع عما كان يرويه ابن إسحاق وغير ابن إسحاق من القصص من الشعر يضيفونه إلى القدماء من حاضرة العرب وياديتهم.

والرواة أشد انخداعاً حين يتصل الأمر بالبادية اتصالاً شديداً، وذلك في هذه الأخبار التي يسمونها «أيام العرب» أو «أيام الناس». فهم سمعوا بعض هذه الأخبار من الأعراب ثم رأوها نقص مفصلة مطولة فقبلوا ما كان يروي منها على أنه جدّ من الأمر، ورووه وفسروه وفسروا به الشعر واستخلصوا منه تاريخ العرب، مع أن الأمر فيه لا يتجاوز ما قدمناه. فليست هذه الأخبار إلا المظهر القصصي لهذه الحياة العربية القديمة، ذكره العرب بعد أن أن استقروا في الأمصار فزادوا فيه ونحوه وزينوه بالشعر، كما ذكر اليونان قديمهم فأنشأوا فيه «الإلياذة» و«الأودسا» وغيرهما من قصائد الشعر القصصي التي لم يكن يكاد يبلغها الإحصاء. فحرب التّوس وحرب داحس والغبراء وحرب الفساد وهذه «الأيام» الكثيرة التي وضعت فيها الكتب ونظم فيها الشعر ليست في حقيقة الأمر - إن استقامت نظريتنا - إلا توسيعاً وتنمية لأساطير وذكريات كان العرب يتحدثون بها بعد الإسلام.

ومن هنا نستطيع أن نقول مطمئنين إن مؤرخ الآداب العربية خليك أن يقف موقف الشك - إن لم يقف موقف الإنكار الصريح

- أمام هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين، والذي هو في حقيقة الأمر تفسير أو تزيين لقصة من القصص أو توضيح لاسم من الأسماء أو شرح لمثل من الأمثال.

كل ما يروى عن عاد وثمود وطسّم وجسديس وجبرهم والعماليق موضوع لا أصل له.

وكل ما يروى عن تبع وحمير وشعراء اليمن في العصور القديمة، وأخبار الكهّان، وما يتصل بسيل العرم تفرّق العرب بعده، موضوع لا أصل له.

وكل ما يروى من أيام العرب وحروبها وخصوماتها وما يتصل بذلك من الشعر خلق أن يكون موضوعاً. والكثرة المطلقة منه موضوعة من غير شك.

وكل ما يروى من هذه الأخبار والأشعار التي تتصل بما كان بين العرب والأمم الأجنبية من العلاقات قبل الإسلام، كعلاقاتهم بالفرس واليهود والحبيشة، خلق أن يكون موضوعاً. وكثرته المطلقة موضوعة من غير شك.

ولسنا نذكر شعر آدم وما يشبهه، فنحن لم نكتب هذا الكتاب هازلين ولا لاعبين.

الشعوبية وانتحال الشعر:

الشعوبية ما رأيك فيهم وفيما يمكن أن يكون لهم من الأثر القوي في انتحال الشعر والأخبار وإضافتها إلى الجاهليين؟ أما نحن فنعتقد أن هؤلاء الشعوبية قد انتحلوا أخباراً وأشعاراً كثيرة وأضافوها إلى الجاهليين والإسلاميين. ولم يقف أمرهم عند انتحال الأخبار والأشعار، بل هم قد اضطروا خصومهم ومناظريهم إلى الانتحال والإسراف فيه. وأنت تعلم أن أصل هذه الفرقة إنما هو هذا الحقد الذي أضمره الفرس المغلوبون للعرب الغالبين، وأنت تعلم أن هذه الخصومة قد أخذت مظاهر مختلفة منذ تم الفتح للعرب، وأحدثت آثاراً مختلفة بعيدة في حياة المسلمين الدينية والسياسية والأدبية. ولكننا لا نريد أن نتجاوز في هذا الفصل تأثير الشعوبية في الحياة الأدبية وحدها وفي انتحال الشعر على الجاهليين بنوع خاص.

لم يكد يتتصف القرن الأول للهجرة حتى كان فريق من سبي الفرس قد استعرب وأنقن العربية واستوطن الأقطار العربية الخالصة، وأخذ يكون له فيها نسل وذرية، وأخذ هذا الشباب الفارسي الناشئ يتكلم العربية كما يتكلم العرب أنفسهم. وما هي

إلا أن أخذ هذا الشباب يحاول نظم الشعر العربي على نحو ما كان ينظمه شعراء العرب، ثم لم يقف أمرهم عند نظم الشعر بل تجاوزوه إلى أن شاركوا العرب في أغراضهم الشعرية السياسية. فكان من هؤلاء الموالى شعراء يتعصبون للأحزاب العربية السياسية ويتناضلون عنها.

وهذا الموقف السياسي الذي وقفه الموالى من الأحزاب يسر الأمر عليهم تيسيراً شديداً. فقد كان أحدهم لا يكاد يظهر تأييده لحزب من هذه الأحزاب حتى يفرح به هذا الحزب ويعطف عليه ويجزل له الصلات ويذهب في تشجيعه كل مذهب، على نحو ما تفعل الأحزاب السياسية الآن بالصحف التي تقف منها مواقف التأييد، تقبل عليها وتمنحها المعونة لا تبالي في ذلك بشيء، لأنها لا تريد إلا نشر الدعوة، ولأنها لا تريد إلا الفوز. ومن ابتغى الفوز وحده كان خليقاً ألا يحقق في اختيار الوسائل وتدبر العواقب.

وكذلك كانت تفعل الأحزاب العربية أيام بني أمية. كان هذا المولى يعلن تأييده للأمويين في قصيدة من الشعر فما أسرع ما يضمه الأمويون إليهم لا يعنيه أكان مخلصاً لهم أو مبتغياً للحظوة والزلفى.

وكذلك كان يفعل حزب آل الزبير وحزب الهاشميين. وكذلك كانت الخصومة بين الأحزاب العربية تبيح للمغلبيين

الموتورين من الموالي أن يتدخلوا في السياسة العربية وأن يهجوا أشراف قريش وقرابة النبي .

كان بنو أمية يشجعون أبا العباس الأعمى، وكان آل الزبير يشجعون إسماعيل بن يسار، وكان هذا الشاعران يستبيحان لأنفسهما هجو أشراف قريش خاصة والعرب عامة في سبيل التأييد لآل مروان وآل حرب أو آل الزبير .

ولم يكن هؤلاء الموالي مخلصين للعرب حقًا، إنما كانوا يستغلون هذه الخصومة السياسية بين الأحزاب ليعيشوا من جهة وليخرجوا من حياة الرق أو حياة الولاء إلى حياة تشبه حياة الأحرار والسادة من جهة أخرى، ثم ليشفوا ما في صدورهم من غل وينفّسوا عن أنفسهم ما كانوا يضمرون من ضغينة للعرب من جهة ثالثة .

ولعل إسماعيل بن يسار أظهر مثل لهذه الطائفة من الشعراء الموالي الذين كانوا يبعضون العرب ويزدرونهم ويستغلون ما بينهم من الخصومات السياسية لحاجاتهم ولذاتهم وأهوائهم . قالوا: كان إسماعيل بن يسار زبيري الهوى، فلما ظفر آل مروان بآل الزبير أصبح إسماعيل مروانيًا وقبله بنو أمية، فاستأذن ذات يوم على الوليد بن عبد الملك فأخذه ساعة حتى إذ أذن له دخل عليه يكي، فلما سأله عن بكائه هذا قال: أخبرتني وأنت تعلم مروانيتي ومروانية أبي، فأخذ الوليد يهون عليه ويعتذر إليه وهو لا يزداد إلا

إغراقاً في البكاء، حتى وصله الوليد فأحسن صلته، فلما خرج تبعه بعض من حضر فسأله عن هذه المروانية التي ادعاهما: ما هي؟ ومتى كانت؟ فأجاب: إن هذه المروانية هي بغضنا لآل مروان وهي التي حملت أباء يساراً وهو يموت على أن يتقرب إلى الله بلعن مروان بن الحكم، وهي التي تحمل أمه على أن تلعن آل مروان مكان ما تقترب به من التسييح.

ولكن آل مروان كانوا في حاجة إلى اصطناع هؤلاء الشعراء يذودون عنهم ويناضلون بني هاشم خاصة، فقد علمت منزله بني هاشم في نفوس الموالى والفرس.

والرواة يحدثوننا بأن حب بني أمية لشاعرهم أبي العباس الأعمى لم يكن له حد، فقد كانت صلات بني أمية ترسل إليه في مكة. وحج عبد الملك مرة فدخل عليه هذا الشاعر وأشده شعراً هجا به ابن الزبير، فحلف عبد الملك على من في المجلس من قرايته ومن قرئش ليكسوته كل واحد منهم، قالوا فألقيت عليه الحلل والثياب حتى كادت تخفيه، ونهض فجلس عليها بقية مجلسه مع عبد الملك.

ولم تكن سيرة الهاشميين مع أنصارهم من الموالى أقل من سيرة الأمويين والزييريين. وكانت النتيجة لهذا كله أن استباح هؤلاء الموالى لأنفسهم هجو العرب أولاً ثم ذكر قديمهم والافتخار بالفرس ثانياً. وقد ضاع أكثر ما قال هؤلاء الموالى في الافتخار

بالفرس وهجاء العرب أيام بني أمية، ولكنك تجد من ذلك طرقاً
مجزئةً مغنياً في الأغاني وغيره من كتب الأدب.

أما العصر العباسي، فيكفي أن تقرأ هذه القصيدة التي قالها
أبو نواس يهجو فيها العرب وقريشاً، والتي يقال إن الرشيد أطال
حبسه فيها. وهم يحدثونا أن الجراة بلغت بإسماعيل بن يسار أن
أنشد فخره بالفرس بين يدي هشام بن عبيد الملك، فغضب عليه
الخليفة وأمر به فأُلقي في بركة كانت بين يديه ولم يخرج إلا وقد
أشرف على الموت.

نسوق هذا كله لتعطيك صورة من حقد الفرس على العرب
وما كان له من أثر في الحياة الأدبية لهؤلاء الشعراء.

وقد وصلنا إلى ما كنا نريد من تأثير هذه الشعبية في انتحال
الشعر، فيكفي أن يحاول الشاعر من الموالي الافتخار على العرب
ليفكر في أن يثبت أن العرب أنفسهم كانوا قبل أن يتيح لهم
الإسلام هذا التغلب يعترفون بفضل الفرس وتقدمهم، ويقولون في
ذلك الشعر يتقربون به إليهم ويتغنون به المثنوية عندهم، ولا سيما
إذا كانت الحوادث التاريخية والأساطير تعين على ذلك وتدني منه.

ومن الذي يستطيع أن ينكر أن الفرس قد سيطروا قبل الإسلام
على العراق وأخضعوا لسلطانهم من كان يسكن حضره وبادته من
العرب! ومن الذي يستطيع أن ينكر أن الفرس قد أرسلوا جيشاً
احتل اليمن وأخرج منه الحبشة! ومن ذا الذي يستطيع أن ينكر أنه

قد كانت بين الفرس والعرب وقائع، وأن ملوك الحيرة كانوا أتباعاً للفرس يوفدون إليهم من حين إلى حين أشراف البادية العربية؟ وإذا هذا كله حقاً قلّم لا يستغله الموالي؟ ولم لا يعتزّون به على العرب المتغلبين الذين يزدرونهم ويتخذونهم رقيقاً وخداماً؟

الحق أن الموالي لم يقصروا في هذا، فهم أنطقوا العرب بكثير من نشر الكلام وشعره، فيه مدح للفرس وثناء عليهم وتقرب منهم. وهم زعموا لنا أن الأعشى زار كسرى ومدحه وظفر بجوائزه. وهم أضافوا إلى عديّ بن زيد ولقيط بن يعمّر وغيرهما من إبياد والعباد كثيرًا من الشعر فيه الإشادة بملوك الفرس وسلطانهم وجيوشهم. وهم أنطقوا شاعرًا من شعراء الطوائف بأبيات رواها الثقافات من الرواة على أنها صحيحة لاشك فيها، وهي أبيات تضاف إلى أبي الصلت بن ربيعة، وهو أبو أمية بن أبي الصلت المعروف. وقد يكون من الخير أن نروي هذه الأبيات وهي:

له درهم من عصبية خرجوا	ما إن ترى لهم في الناس أمثالا
بيضا مرازية غرًا جماحجة	أسدًا ترتب في الغيضاات أشبالا
لا يرمضون إذا حرّت مغافرهم	ولا ترى منهم في الطعن مبالا
من مثل كسرى وسابور الجنودله	أمثل وهرز يوم الجيش إذ صالا
فاشرب هنيتا عليك التاج مرتفعًا	في رأس غمدان دارك منك محلا
واحتطم بالمسك إذا شالت نعماتهم	وأسيل اليوم في يردك إسبالا
تلك المكارم لا قسعين من لبن	شيبها بماء قعادا بعد أبوالا

والشعر في مدح سيف بن ذي يزن. وقد زاد ابن قتيبة في أوله هذه الأبيات، وهي أبلغ في الدلالة على ما نريد أن ندل عليه، وهي:

لن يطلب الوتر أمثال ابن ذي يزن لمج في البحر للأعداء أحوالا
أنى هرقل وقد شالت نعمته فلم يجد عنده القول الذي قال
ثم انتحى نحو كسرى بعد تاسعة من الستين لقد أبعدت إغالا
حتى أنى يني الأحرار يحملهم إنك عمرى لقد أسرعت قلقالا

فانظر إليه كيف قدم الفرس على الروم في أول الشعر وعلى العرب في سائرهم! ولو أن العرب غلبوا الروم بعد الإسلام وأزالوا سلطانهم كما أزالوا سلطان الفرس وأخضعوهم لمثل ما أخضعوا له الفرس، لكان للروم مع العرب شأن يشبه شأن الفرس معهم. ولكن العرب لم يقوضوا سلطان الروم وإنما اقتطعوا طائفة من أقاليمهم وظلت دولتهم قائمة.

ومن الخير أن نروي أبياتاً قالها إسماعيل بن يسار في الفخر بالفرس، فسترى بينها وبين الشعر الذي يضاف إلى أبي الصلت ما يحمل على شيء من الشك والريبة. قال:

إني وجدك ما عودي بلدي حور عند الحفاظ ولا حوضي يهدوم
أصلى كريم ومجدي لا يقاس به ولي لسان كحد السيف مسموم
أحمي به مجد أقوام ذوي حسب من كل قوم يتاج الملك مسموم
جحاحج سادة بلج مرازية جرد عتاق مسامح مطاعيم

الفصل الثاني: أسباب انتحال الشعر

من مثل كسرى وسابور الجنود معاً والهرمزبان لفضخر أو لشعظيم
أسد الكتائب يوم الرُّوع إن زحفوا وهم أذلُّوا ملوك التبرك والروم
يمشون في حلق الماذي سابعاً مني الضراغمة الأسد اللهايم
هناك إن تسألني تُبسيّ بأن لنا جرثومة قهرت عزّ الجبراهيم

على هذا النحو من انتحال الموالى للشعر والأخبار يضيفونها إلى العرب، ذكراً لمآثر الفرس وما كان لهم من سلطان ومجد في الجاهلية، كان العرب مضطرين إلى أن يجيئوا بلون من الانتحال يشبه هذا اللون؛ فيه تغليب للعرب على الفرس، وفيه إثبات لأن ملك الفرس في الجاهلية وتسلفهم على العرب لم يكن من شأنه أن يذل هؤلاء أو أن يقدم عليهم أولئك.

ومن هنا مواقف هذه الوفود التي تتحدث أمام كسرى بمحامد العرب وعزتها ومنعتها وإبائها للظيم. ومن هنا هذه المواقف التي تضاف إلى ملوك الحيرة والتي تظهر هؤلاء الملوك أحياناً عصاة متاهضين للملك الأعظم. ثم من هنا هذه الأيام والوقائع التي كانت للعرب للملك الأعظم. ثم من هنا هذه الأيام والوقائع التي كانت للعرب على الفرس والتي تحدث النبي عن بعضها وهو يوم ذي قار.

فأنت ترى أن الشعبية في مظهرها السياسي الأول قد حملت الفرس على انتحال الأشعار والأخبار وأكرهت العرب على أن يلقوا الانتحال بمثله.

على أن هذه الشعوبية لم تلبث أن استحالت بعد سقوط الامويين وقيام سلطان الفرس على يد العباسيين إلى خلاف له صورة علمية أدبية أقرب إلى البحث والجدل في أنواع العلم منها إلى ما كانت معروفاً من الخصومة السياسية بين الغالب والمغلوب. وكان هذا النحو من الشعوبية أعصب من النوع السابق وأبلغ في حمل العرب والفرس على الانتحال والإسراف فيه.

ولعلك تلاحظ أن الكثرة المطلقة من العلماء الذين انصرفوا إلى الأدب واللغة والكلام والفلسفة كانوا من المعجم الموالي، وكانوا يستظلون بسلطان الوزراء والمشيرين من الفرس أيضاً، وكانت غايتهم قد استحالت من إثبات سابقة الفرس في الملك والسلطان إلى ترويح هذا السلطان الذي كسبه أيام بني العباس وإقامة الأدل الناهضة على أن الأمر قد رد إلى أهلهم، وعلى أن هؤلاء العرب الذي جيل بينهم وبين السيادة الفعلية ليسوا ولم يكونوا أهلاً لهذه السيادة. ومن هنا كان هؤلاء العلماء والمناظرون أصحاب ازدراء للعرب ونعي عليهم وغض من أقدارهم.

فأما أبو عبيدة معمر بن المثنى الذي يرجع العرب إليه فيما يروون من لغة وأدب، فقد كان أشد الناس بغضاً للعرب وازدراء لهم؛ وهو الذي وضع كتاباً لا تعرف الآن إلا اسمه وهو «مثالب العرب». وأما غير أبي عبيدة من علماء الموالي ومتكلميهم وفلاسفتهم فقد كانوا يمضون في ازدراء العرب إلى غير حد:

ينالونهم في حروبهم، ينالونهم في شعيرهم، ينالونهم في خطابتهم، وينالونهم في دينهم أيضاً. فليست الزندقة إلا مظهراً من مظاهر الشعوبية، وليس تفضيل النار على الطين وإبليس على آدم إلا مظهراً من مظاهر الشعوبية الفارسية التي كانت تفضل المجوسية على الإسلام.

وأنت تجد في «البيان والتبيين» كلاماً كثيراً تستين منه إلى أي حد كان الفرس يعجبون بآثار الأمم الأعجمية ويقدمونها على آثار العرب، فهم يعجبون بخطب الفرس وسياستهم، وعلم الهند وحكمتها، ومنطق اليونان وفلسفتهم، وهم ينكرون على العرب أن يكون لهم شيء يقارب هذا. والجاحظ يتفق ما يملك من قوة ليثبت أن العرب يستطيعون أن ينهضوا لكل هذه المفاخر الأعجمية وأن يأتوا بخير منها.

ولعل أصدق مثال لهذه الخصومة العنيفة بين علماء العرب والموالي هذا الكتاب الذي كتبه الجاحظ في البيان والتبيين وهو «كتاب العصا». وأصل هذا الكتاب كما تعلم أن الشعوبية كانوا ينكرون على العرب الخطابة، وينكرون على خطباء العرب ما كانوا يصطنعون أثناء خطابتهم من هيئة وشكل وما كانوا يشخّذون من أداة، وكانوا يعيبون على العرب اتخاذ العصا والمخصرة وهم يخطبون. فكتب الجاحظ كتاب العصا ليثبت فيه أن العرب أعظم من العجم، وأن اتخاذ الخطيب العربي للعصا لا يخفض من فنه

الخطابي، ألبست العصا محمودة في القرآن والسنة وفي التوراة وفي أحاديث القدماء؟ ومن هنا مضى الجاحظ في تعداد فضائل العصا حتى أنفق في ذلك سفرًا ضخمًا.

والذي يعنينا من هذا كله هو أن الجاحظ وأمثاله من الذين كانوا يعتون بالرد على الشعوبية، مهما يكن علمهم ومهما تكون روايتهم، لم يستطيعوا أن يعصموا أنفسهم من هذا الانتحال الذي كانوا يضطرون إليه اضطرارًا ليسكتوا خصومهم من الشعوبية. فليس من اليسير أن نصدق أن كل ما يرويه الجاحظ من الأشعار والأخبار حول العصا والمقصرة ويضيفه إلى الجاهليين صحيح. ونحن نعلم حق العلم أن الخصومة حين تشتد بين الفرق والأحزاب فأيسر وسائلها الكذب. كانت الشعوبية تتحل من الشعر ما فيه عيب للعرب وغض منهم. وكان خصوم الشعوبية يتحلون من الشعر ما فيه ذود عن العرب ورفع لأقدارهم.

ونوع آخر من الانتحال دعت إليه الشعوبية، تجده بنوع خاص في كتاب «الخيوان» للجاحظ وما يشبهه من كتب العلم التي ينحو بها أصحابها نحو الأدب. ذلك أن الخصومة بين العرب والعجم دعت العرب وأنصارهم إلى أن يزعموا أن الأدب العربي القديم لا يخلو أو لا يكاد يخلو من شيء تشتمل عليه العلوم المحدثه. فإذا عرضوا لشيء مما في العلوم الأجنبية، فلا بد من أن يشيخوا أن العرب قد عرفوا أو ألوا به أو كادوا يعرفونه ويلمونه به.

ومن هنا، لا تكاد نجد شيئاً من هذه الأنواع الحيوانية التي عرض لها الجاحظ في كتاب «الحيوان» إلا وقد قالت العرب فيه شيئاً قليلاً أو كثيراً، طويلاً أو قصيراً، واضحاً أو غامضاً. يجب أن يكون للعرب قول في كل شيء وسابقة في كل شيء، هم مضطرون إلى ذلك اضطراراً ليثبتوا فضلهم على هذه الأمم المغلوبة. واضطراهم يشتد ويزداد شدة بمقدار ما يفقدون من السلطان السياسي، وبمقدار ما ترفع هذه الأمم المغلوبة رؤوسها.

وأنا أستطيع أن أمضي في تفصيل هذه الآثار المختلفة التي تركتها الشعوبية في الأدب العربي وفي الانتحال بنوع خاص، ولكنني لم أكتب هذا الكتاب إلا لأتم إماماً بكل هذه الأسباب التي تحمل على الشك في قيمة ما يضاف إلى الجاهليين من الشعر. وأحسبني أملت بالشعوبية وتأثيرها في ذلك إماماً كافياً.

الرواة وانتحال الشعر،

فإذا فرغنا من هذه الأسباب العامة التي كانت تحمل على الانتحال، والتي تتصل بطروف الحياة السياسية والدينية والفنية للمسلمين، فلن نفرغ من كل شيء، بل نحن مضطرون إلى أن نقف وقفات قصيرة عند طائفة أخرى من الأسباب، ليست من العموم والاطراد بمنزلة الأسباب المتقدمة. ولكنها ليست أقل منها تأثيراً في حياة الأدب العربي القديم، وحقاً على تحميل الجاهليين ما لم يقولوا من الشعر والنثر. أريد بها هذه الأسباب التي تتصل بأشخاص أولئك الذين نقلوا إلينا أدب العرب ودونوه. وهؤلاء الأشخاص هم الرواة. وهم بين اثنتين: إما أن يكونوا من العرب، فهم متأثرون بما كان يتأثر به العرب. وإما أن يكونوا من الموالي، فهم متأثرون بما كان يتأثر به الموالي من تلك الأسباب العامة. وهم على تأثرهم بهذه الأسباب العامة متأثرون بأشياء أخرى هي التي أريد أن أقف عندها وقفات قصيرة كما قلت.

ولعل أهم هذه المؤثرات التي عيشت بالأدب العربي وجعلت حظه من الهزل عظيماً: مجنون الرواة وإسرافهم في اللهو والعبث

وانصرفهم عن أصول الدين وقواعد الاخلاق إلى ما يأباه الدين وتنكره الاخلاق.

ولعلّ لا أحتاج بعد الذي كتبه مفصلاً في الجزء الأول من «حديث الأربعة» إلى أن أطل في وصف ما كان فيها هؤلاء الناس من اللهو والمجون. ولست أذكر هنا إلا اثنين إذا ذكرتهما فقد ذكرت الرواية كلها والرواية جميعاً: فأما أحدهما فحمّاد الراوية. وأما الآخر فخلف الأحمر.

كان حمّاد الراوية زعيم أهل الكوفة في الرواية والحفظ. وكان خلف الأحمر زعيم أهل البصرة في الرواية والحفظ أيضاً. وكان كلا الرجلين مسرفاً على نفسه ليس له حظ من دين ولا خلق ولا احتشام ولا وقار. كان كلا الرجلين سكّيراً فاسقاً مستهتراً بالخمر والفسق. وكان كلا الرجلين صاحب شك ودعاية ومجون.

فأما حمّاد، فقد كان صديقاً لحمّاد عجرد وحمّاد الزيرقان ومطيع بن إياس. وكلهم أسرف فيما لا يليق بالرجل الكريم الوقور. وأما خلف فكان صديقاً لوالبة بن الحباب وأستاذاً لأبي نؤاس. وكان هؤلاء الناس جميعاً في أمصار العراق الثلاثة مظهر الدعاية والخلاعة؛ ليس منهم إلا من اتهم في دينه ورُمي بالزندقة، يتفق على ذلك الناس جميعاً: لا يصفهم أحد بخير، ولا يزعم لهم أحد صلاحاً في دين أو دنيا.

وأهل الكوفة مجمعون على أن أستاذهم في الرواية حماد، عنه أخذوا ما أخذوا من شعر العرب، وأهل البصرة مجمعون على أن أستاذهم في الرواية خلف، عنه أخذوا ما أخذوا من شعر العرب أيضاً. وأهل الكوفة والبصرة مجمعون على تجريع الرجلين في دينهما وخلقهما ومروءتهما. وهم مجمعون على أنهما لم يكونا يحفظان الشعر ويحسنان روايته ليس غير، وإنما كانا شاعرين مجيدين يصلان من التقليد والمهارة فيه إلى حيث لا يستطيع أحد أن يميز بين ما يرويان وما يتحلان.

فأما حماد فيحدثنا عنه رواية من خير رواة الكوفة هو المفضل الضبيّ أنه قد أفسد الشعر إفساداً لا يصلح بعده أبداً، فلما سئل عن سبب ذلك ألحن أم خطأ؟ قال: ليته كان كذلك، فإن أهل العلم يردّون من أخطأ إلى الصواب، ولكنه رجل عالم بلغات العرب وأشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم، فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ويدخله في شعره ويحمل ذلك عنه في الافاق، فتختلط أشعار القدماء، ولا يتميز الصحيح منها إلا عند عالم ناقد، وأين ذلك؟

ويحدثنا محمد بن سلام أنه دخل على بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، فقال له بلال: ما أطرفتني شيئاً؟ فغدا عليه حماد فأتشدّه قصيدة للحطيفة في مدح أبي موسى. قال بلال: ويحك يمدح الحطيشة أبا موسى ولا أعرف ذلك، وأنا أروي

شعر الخطيئة! ولكن دعها تذهب في الناس، وقد تركها حماد فذهبت في الناس، وهى في ديوان الخطيئة والرواة أنفسهم يختلفون، فمتهم من يزعم أن الخطيئة قالها حقاً.

وكان يونس بن حبيب يقول: العجب لمن يروي عن حماد، كان يكسر ويلحن ويكذب. وثبت كذب حماد في الرواية للمهدي؛ فأمر حاجبه فأعلن في الناس أنه يبطل رواية حماد.

وفي الحق أن حماداً كان يسرف في الرواية والتكثير منها. وأخياره في ذلك لا يكاد يصدقها أحد، فلم يكن يسأل عن شيء إلا عرفه. وقد زعم الوليد بن يزيد أنه يستطيع أن يروي على كل حرف من حروف المعجم مائة قصيدة لمن لم يعرفهم من الشعراء. قالوا وامتنحه الوليد حتى ضجر فوكل به من أتم امتنحاته ثم أجازوه.

وأما خلف، فكلام الناس في كذبه كثير. وابن سلام يثبتنا بأنه كان أقرس الناس ببیت الشعر. ويتحدثون أنه وضع لأهل الكوفة ما شاء الله أن يضع لهم، ثم نسك في آخر أيامه. فأنبا أهل الكوفة بما كان قد وضع لهم من الشعر، فأبوا تصديقه. واعترف هو للأصمعي بأنه وضع غير قصيدة. ويزعمون أنه وضع لامية العرب على الشفري، ولامية أخرى على تأبط شرًا ورويت في الحماسة.

وهناك رواية كوفي لم يكن أقل حظاً من صاحبيه هذين في

الكذب والانتحال. كان يجمع شعر القبائل حتى إذا جمع شعر قبيلة كتب مصحفًا بخطه ووضع في مسجد الكوفة. ويقول خصومه: إنه كان ثقة لولا إسراره في شرف الخمر، وهو أبو عمرو الشيباني. ويقولون: إنه جمع شعر سبعين قبيلة.

وأكبر الظن أنه كان يؤجر نفسه للقبائل يجمع لكل واحدة منها شعراً يضيفه إلى شعرائها. وليس هذا غريباً في تاريخ الأدب، فقد كان مثله كثيراً في تاريخ الأدب اليوناني الروماني.

وإذا فسدت مروءة الرواة كما فسدت مروءة حماد وخلف وأبى عمرو الشيباني، وإذا أحاطت بهم ظروف مختلفة تحملهم على الكذب والانتحال ككسب المال والتقرب إلى الأشراف والأمراء والظهور على الخصوص والمنافسين ونكاية العرب - نقول: إذا فسدت مروءة هؤلاء الرواة وأحاطت بهم مثل هذه الظروف، كان من الحق علينا ألا نقبل مطمئنين ما ينقلون إلينا من شعر القدماء.

والعجب أن رواة لم تفسد مروءتهم ولم يعرفوا بفسق ولا مجون ولا شعوبية قد كذبوا أيضاً وانتحلوا. فأبو عمرو بن العلاء يعترف بأنه وضع على الأعشى بيتاً:

وأنكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث إلا الشيب والصلعا

ويعترف الأصمعي بشيء يشبه ذلك:

الكتاب الثاني: أسباب انتحال الشعر

ويقول اللاحقي إن مسيويه سأل عن إعمال العرب «فَعَلًا»،
فوضع له هذا البيت:

حَدَّرُ أُمُورًا لَا تَضِيرُ وَأَمَّنُ مَا لَيْسَ بِنَجِيهِ مِنَ الْأَقْدَارِ
ومثل هذا كثير.

وهناك طائفة من الرواة غير هؤلاء ليس من شك في أنهم كانوا يتخذون الانتحال في الشعر واللغة وسيلة من وسائل الكسب. وكانوا يفعلون ذلك في شيء من السخريّة والعيث، نريد بهم هؤلاء الأعراب الذين كان يرحل إليهم في البادية رواة الأمصار يسألونهم عن الشعر الغريب. فليس من شك عند من يعرف أخلاق الأعراب في أن هؤلاء الناس حين رأوا إلحاح أهل الأمصار عليهم في طلب الشعر والغريب وعنايتهم بما كانوا يلقون إليهم منهما، قدروا بضاعتهم واستكثروا منها. ثم لم يلبثوا أن أحسوا ازدياد حرص الأمصار على هذه البضاعة، فجدوا في تجارتهم وأبوا أن يظلوا في باديتهم ينتظرون رواة الأمصار. ولم لا يتولون هم إصدار بضاعتهم بأنفسهم؟ ولم لا يهبطون إلى الأمصار يحملون الشعر والغريب والنوادر إلى الرواة فيريحونهم من الرحلة ومشاق السفر ونفقاته، ويحدثون التنافس بينهم، ويفسدون من ذلك ما لم يكونوا يفسدون حين لم يكن يقتحم الصحاري إليهم إلا رجل كالأصمعي أو أبي عمرو بن العلاء؟ وكذلك فعلوا: انحذروا إلى الأمصار في العراق خاصة، وكثر ازدحام الرواة حولهم فنَفَقَت

بضاعتهم، وأنت تعلم أن نفاق البضاعة أدعى إلى الإنتاج، فأخذ هؤلاء الأعراب يكذبون وأسرفوا في الكذب حتى أحس الرواة أنفسهم ذلك. فالأصمعي يحدثنا عن أحد هؤلاء الأعراب، واسمه أبو ضمضم، أنه أنشد لمائة شاعر أو ثمانين شاعرا كلهم يسمى عمرا، قال الأصمعي: فعددت أنا خلف الأحمر فلم تقدر على ثلاثين.

ويحدثنا ابن سلام عن أبي عبيدة أن داود بن متمم بن نويرة ورد البصرة فيما يقدم له الأعراب، فأخذ أبو عبيدة يسأله عن شعر أبيه وكفاه حاجته، فلما فرغ داود من رواية شعر أبيه وكره أن تنقطع عناية أبي عبيدة به أخذ يضع على أبيه ما لم يقل، وعرف ذلك أبو عبيدة.

ونظن أننا قد بلغنا ما كنا نريد من إحصاء الأسباب المختلفة التي حملت على انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين، والتي تضطرننا نحن في هذا العصر إلى أن نقف موقف الشك والاحتياط أمام هذا الشعر.

كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الأولى كان يدعو إلى انتحال الشعر وتلقيقه؛ سواء في ذلك الحياة الصالحة، حياة الانقياء والبررة؛ والحياة السيئة، حياة الفساق وأصحاب المجون. فإذا كان الأمر على هذا النحو، فهل نظن أن من الحزم والفضيلة أن نقبل ما يقول القدماء في غير نقد ولا تحقيق؟

وقد قدمنا أن هذا الكذب والانتحال في الأدب والتاريخ لم يكونا مقصورين على العرب، وإنما هما حظ شائع في الآداب القديمة كلها. فخير لنا أن نجتهد في تعرف ما يمكن أن تصح إضافته إلى الجاهليين من الشعر. وسبيل ذلك أن ندرس الشعر نفسه في ألفاظه ومعانيه بعد أن درسنا ما يحيط به من الظروف.

الفصل

الثالث

3

الشعر

والشعراء

1

قصص وتاريخ:

نظن أن أنصار القديم لا يطمعون منا في أن نغير لهم حقائق الأشياء أو أن نسمي هذه الحقائق بغير أسمائها، لنبلغ رضاهم وتجنب سخطهم، ومهما تكن حراساً على أن يرضوا ومهما تكن شديدي الكره لسخطهم فنحن على رضا الحق أحرص، وللعبث بالحق والعلم أشد كرهًا .

ولن نستطيع أن نسمي حقًا ما ليس بالحق، وتاريخًا ما ليس بالتاريخ. ولن نستطيع أن نعترف بأن ما يُروى من سيرة هؤلاء الشعراء الجاهليين وما يضاف إليهم من الشعر تاريخ يمكن الاطمئنان إليه أو الثقة به، وإنما كثرة هذا كله قصص وأساطير لا تفيد يقينًا ولا ترجيحًا، وإنما تبعث في النفوس ظنونًا وأوهامًا. وسبيل الباحث المحقق أن يستعرضها في عناية وأناة وبراءة من

الأهواء والأغراض، فيدرسها محلاً ناقداً مستقصياً في النقد والتحليل. فإن انتهى من درسه هذا إلى حق أو شيء يشبه الحق أثبتته محتفظاً بكل ما ينبغي أن يحتفظ به من الشك الذي قد يحمله على أن يغير رأيه ويستأنف بحثه ونظره من جديد.

ذلك أن أخيار الجاهليين وأشعارهم لم تصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة، وإنما وصلت إلينا من هذه الطريق التي تصل منها القصص والأساطير، طريق الرواية والأحاديث، طريق الفكاهة واللعب، طريق التكلف والانتحال. فنحن مضطرون أمام هذا كله إلى أن نحفظ بحريتنا كاملة، وإلى أن نقاوم ميولنا وأهواءنا وفطرتنا التي هي مستعدة للتصديق والاطمئنان في سهولة ويسر. ونحن لا نعرف نصاً عربياً وصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة يمكن أن نطمئن إليها قبل القرآن إلا طائفة من النقوش لا

تثبت في الأدب حقاً ولا تنفي منه باطلاً. وهي إن أفادت في تاريخ الرسم، فذلك كل ما يمكن أن يؤخذ منها إلى الآن.

القرآن وحده هو النص العربي القديم الذي يستطيع المؤرخ أن يطمئن إلى صحته ويعتبره مشخصاً للعصر الذي تلى فيه. فأما شعر هؤلاء الشعراء وخطب هؤلاء الخطباء وسجع هؤلاء الساجعين فلا سبيل إلى الثقة بها ولا إلى الاطمئنان إليها، ولا سيما بعد ما بسطنا لك في الكتاب الأول من الأسباب التي تدعو إلى الشك في صحته، وبعد ما بسطنا لك في الكتاب الثاني من الأسباب التي كانت تحمل الناس على التكلف والانتحال.

وإذا، فيجب أن يكون لمؤرخ الآداب العربية موقفان مختلفان، أحدهما أمام الأساطير والأقايصص والأسماء التي تروى عن العصر الجاهلي. والثاني أمام النصوص التاريخية الصحيحة التي تبتدئ بالقرآن. وقد بينا لك في الكتاب الماضي أن هذا ليس شأن الآداب العربية وحدها، وإنما هو شأن الآداب القديمة كلها، وضررنا لك الأمثال بالآداب اليوناني والآداب اللاتيني. ولولا أنا نحرص على الإيجاز لضررنا لك أمثالا أخرى لطائفة من الآداب الحية الحديثة، فلكل أدب قسمه الصحيح وقسمه المتكلف، ولكل أمة تاريخها الصحيح وتاريخها المنتحل. ولستأ ندرى لم يريد أنصار القديم أن يميزوا الأمة العربية والآداب العربي من سائر الأمم والآداب؟ ومن الذي يستطيع أن يزعم أن الله قد وضع القوانين العامة لتخضع لها الإنسانية كلها إلا هذا الجيل الذي كان يتسب

إلى عدنان وقحطان ؟ كلا! الجيل العربي، كغيره من الأجيال، خاضع لهذه القوانين العامة التي تسيطر على حياة الأفراد والجماعات.

للعرب خيالهم الشعري، وهذا الخيال قد جدّ وعمل وأثمر، وكانت نتيجة جده وعمله وإثماره هذه الأقاصيص والأساطير التي تروى لا عن العصر الجاهلي وحده بل عن العصور الإسلامية التاريخية أيضًا. وقد رأيت في فصولنا التي سميناها «حديث الأرباء» أنا نشك في طائفة من هذه القصص الغرامية التي تروى عن العذريين وغيرهم من العشاق في العصر الأموي. ويجب حقًا أن نلغي عقولنا - كما يقول بعض الزعماء السياسيين لنؤمن بأن كل ما يروى لنا عن الشعراء والكتّاب والخلفاء والسقواد والوزراء صحيح، لأنه ورد في كتاب الأغاني أو في كتاب الطبري أو في كتاب المبرد أو في سِفَر من أسفار الجاحظ. نعم، يجب أن نلغي عقولنا وأن نلغي وجودنا الشخصي وأن نستحيل إلى كتب متحركة، هذا يحفظ الكامل لا يعدوه فيصبح نسخة من كتاب الكامل ثمشي على رجلين وتنطق بلسان؛ وهذا يحفظ كتاب البيان والنبين فيصبح نسخة منه، وهذا يحفظ أخلاطًا من هذه الكتب فيصبح مزاجًا غريبًا يتكلم مرة بلسان الجاحظ وأخرى بلسان المبرد وثالثة بلسان ثعلب ورابعة بلسان ابن سلام.

لأنصار القديم أن يرضوا لأنفسهم بهذا النحو من أنحاء الحياة العلمية. أما نحن فتأبى كل الإباء أن نكون أدوات حاكية أو كتبًا

متحركة، ولا ترضى إلا أن تكون لنا عقول نفهم بها ونستعين بها على النقد والتمحيص في غير تحكم ولا طغيان. وهذه العقول تضطربنا، كما اضطرت غيرنا من قبل، إلى أن ننظر إلى القدماء كما ننظر إلى المحدثين دون أن ننسى الظروف التي تحيط بأولئك وهؤلاء. فأننا لا أقدم أحداً من الذين يعاصرونى ولا أبتره من الكذب والانتحال ولا أعصمه من الخطأ والاضطراب. فإذا تحدث إليّ بشيء أو نقل لي عنه شيء، فأننا لا أقبل حتى أنقد وأتحرى، وأحلل وأدقق في التحليل. وما أعرف أن أحداً من أنصار القديم أنفسهم يقدس المعاصرين ويطمئن إليهم من غير نقد ولا تبصر. وآية ذلك أنهم يحيون حياتهم اليومية كما يحيها أنصار الجديد، فهم يبيعون ويشتررون ويدخرون كما يبيع غيرهم وكما يشتري وكما يدخر، وهم يدبرون أمورهم الخاصة كما يدبرها سائر الناس في مقدار من الذكاء والفطنة والحذر. فما بالهم يصطنعون ملكاتهم الناقدة بالقياس إلى المعاصرين ولا يصطنعونها بالقياس إلى القدماء؟ وما بالهم إذ كانوا يحبون التصديق والاطمئنان إلى هذا الحد لا يصدقون البائع حين يزعم لهم أن سلعته تساوي عشرين، بل يعرضون عليه عشرة وأقل من عشرة ويسامون حتى ينتهوا إلى ما يريدون؟ ولو أنهم صدقوا المحدثين واطمأنوا إليهم كما يصدقون القدماء ويطمئنون إليهم لكانوا مضرب الأمثال في الغفلة والبله والحمق، ولكانت حياتهم كدّاً وضنكاً وعناء. ولكننا نحمد لهم الله، فهم بالقياس إلى معاصريهم أصحاب بصر بالأمور وفطنة

بدقائقها وحيلة واسعة للتخلص من المازق، وهم يشترون اللحم كما نشتره ويذلون في الخبز والسمن مثل ما نبذل.

وإذا، فما مصدر هذه التفرقة التي يصطنعونها بين القدماء والمحدثين؟ ما لهم يؤمنون لأولئك ويشكّون في هؤلاء؟

ليس لهذه التفرقة مصدر إلا هذه الفكرة التي تسيطر على نفوس العامة في جميع الأمم وفي جميع العصور، وهي أن القديم خير من الجديد، وأن الزمان صائر إلى الشر لا الخير، وأن الدهر يسير بالناس القهقري، يرجع بهم إلى وراء ولا يمضي بهم إلى أمام.

زعموا أن القمحة كانت في العصور الذهبية تعدل الشفاعة العظيمة حجماً، ثم غضب الله على الناس فأخذت القمحة تنضال حتى وصلت إلى حيث هي الآن.

وزعموا أن الرجل من الأجيال القديمة كان من الطول والضخامة والقوة بحيث كان يغمس يده في البحر فيأخذ منه السمك ثم يرفع يده في الجو فيشويه في جذوة الشمس ثم يهبط بيده إلى قمه فيزدد شواءه ازداداً.

وزعموا أن أهل الأجيال القديمة كانوا من الضخامة والجسامة بحيث استطاع بعض الملوك، أو بعض الأنبياء، أن يتخذ فخذ أحدهم جسراً يعبر عليها الفرات.

فالقديم خير من الجديد، والقدماء خير المحدثين. يؤمن العامة

بهذا إيماناً لا سبيل إلى زعزحته . وهذا الإيمان يتطور ويتغير ؛ ولكن أصله ثابت . فأصحاب الحضارة المدنية الذين أخذوا من العلم بحظ لا يؤمنون بمثل هذه الأحاديث التي قدمتها لك ، ولكنهم يرون أن الاخلاق مثلاً كانت أشد استيقاظاً في العصور الأولى ، وأن الأفئدة كانت أشد ذكاء ، وأن الأبدان كانت أعظم حظاً من الصحة . وعلى هذا النحو يكون تفضيل القديم ، لأنه قديم لا نراه من جهة ، ولأننا ساهطون بطبعنا على الحاضر من جهة أخرى .

فهل تظن أن الذين يثقون بخلف وحماة والأصمعي وأبي عمرو بن العلاء يثقون بهم لشيء غير ما قدمت لك ؟ كلا ! كان هؤلاء الناس أحسن من المعاصرين أخلاقاً وأقل منهم ميلاً إلى الكذب ، كانوا أذكى منهم أفئدة ، كانوا أقوى منهم حافظه ، كانوا أثقب منهم بصائر . لماذا ؟ لأنهم قدماء ! لأنهم كانوا يعيشون في هذا العصر الذهبي ! ليس العصر العباسي عصرًا ذهبيًا بالقياس إلى هذا العصر الذي نعيش فيه ؟

أما نحن ، فلا نزع أن القدماء كانوا بشرًا من المحدثين ، ولكننا لا نزع أيضًا أنهم كانوا خيرًا منهم . وإنما أولئك وهؤلاء سواء ، لا تفرق بينهم إلا ظروف الحياة التي تصور طبائعهم صورًا ملائمة لها دون أن تغير هذه الطبائع . كان القدماء يكذبون كما يكذب المحدثون ، وكان القدماء يخطئون كما يخطئ المحدثون ، وكان حظ القدماء من الخطأ أعظم من حظ المحدثين ، لأن العقل لم يبلغ من الرقي في تلك العصور ما بلغ في هذا العصر ولم

يستكشف من مناهج البحث والنقد ما استكشف في هذا العصر .
 فإذا أخذنا أنفسنا بأن نقف أمام القدماء موقف الشك والاحتياط
 فلسنا غلاة ولا مسرفين ، وإنما نحن نؤذي لعقولنا حقها ونؤذي
 للعلم ما له علينا من دين . وإذا كنا نطلب إلى أنصار القديم شيئاً
 فهو أن يكونوا منطقيين ، وأن يلائموا بين حياتهم حين يقرءون
 ويكتبون حياتهم حين يبيعون ويشتررون .

وإذا ، فلتتناول مع الإيجاز الشديد شيئاً من البحث عن الشعر
 والشعراء في العصر الجاهلي لنترى إلى أي شيء نستطيع أن نطمئن
 من هذه الأشعار والأخبار التي امتلأت بها الكتب والأسفار .

امرؤ القيس عبيد - علقمة

لعل أقدم الشعراء الذين يروى لهم شعر كثير، ويتحدث الرواة عنهم بأخبار كثيرة فيها تطويل وتفصيل، هو امرؤ القيس. ونحن نعلم أن الرواة يتحدثون بأسماء طائفة من الشعراء زعموا أنهم عاشوا قبل امرئ القيس وقالوا شعراً، ولكنهم لا يروون لهؤلاء الشعراء إلا البيت أو البيتين أو الأبيات. وهم لا يذكرون من أخبار هؤلاء الشعراء إلا الشيء القليل الذي لا يغني. وهم يملكون قلة الأخبار والأشعار التي يمكن أن تضاف إلى هؤلاء الشعراء ببعد العهد وتقادم الزمن وقلة الحفاظ. وقد رأيت في الكتاب الماضي أن قليلاً من النقد لما يضاف إلى هؤلاء الشعراء ينتهي بك إلى جحود ما يضاف إليهم من خبر أو شعر. فلندع هؤلاء الشعراء ولنقف عند امرئ القيس وأصحابه الذين يظهر أن الرواة عرفوا عنهم ورووا لهم الشيء الكثير.

من امرؤ القيس؟ أما الرواة فلا يختلفون في أنه رجل من كندة. ولكن من كندة؟ لا يختلف الرواة في أنها قبيلة من قحطان. وهم يختلفون بعض الاختلاف في نسبها وفي تفسير

اسمها وفي اختيار سادتها، ولكنهم على كل حال يتفقون على أنها قبيلة يمانية، وعلى أن امرأ القيس منها .

فأما اسم امرئ القيس واسم أبيه واسم أمه فأشياء ليس من اليسير الاتفاق عليها بين الرواة، فقد كان اسمه امرأ القيس، وقد كان اسمه حندجًا، وقد كان اسمه قيسًا. وقد كان اسم أبيه عمرًا، وقد كان اسم أبيه حُجرًا أيضًا. وكان اسم أمه فاطمة بنت ربيعة أخت مُهلٍ وكُليب، وكان اسم أمه تَمْلِك. وكان امرؤ القيس يعرف بأبي وهب، وكان يعرف بأبي الحارث. ولم يكن له ولد ذكر. وكان يشد بناته جميعًا. وكانت له ابنة يقال لها هند؛ ولم تكن هند هذه ابنته وإنما كانت بنت أبيه. وكان يعرف بالملك الضليل، وكان يعرف بذي القروح.

وعليك أنت أن تستخلص من هذا الخليط المضطرب ما تستطيع أن تسميه حقًا أو شيئًا يشبه الحق. وأي شيء أيسر من أن تأخذ ما اتفقت عليه كثرة الرواة على أنه حق لا شك فيه ؟ وكثرة الرواة قد اتفقت على أن اسمه حندج بن حجر، ولقبه امرؤ القيس، وكنيته أبو وهب، وأمه فاطمة بنت ربيعة. على هذا اتفقت كثرة الرواة. وإذا اتفقت الكثرة على شيء فيجب أن يكون صحيحًا أو على أقل تقدير يجب أن يكون راجعًا.

أما أنا فقد أطمئن إلى آراء الكثرة، أو قد أراى مكرهاً على الاطمئنان لآراء الكثرة، في المجالس النبوية وما يشبهها. ولكن الكثرة في العلم لا تغني شيئاً، فقد كان كثرة العلماء تنكر كروية

الأرض وحركتها، وظهر بعد ذلك أن الكثرة كانت مخطئة. وكانت كثرة العلماء ترى كل ما أثبت العلم الحديث أنه غير صحيح. فالكثرة في العلم لا تغني شيئاً.

وإذا، فليس من سبيل إلى أن نقيّل قول الكثرة في امرئ القيس، وإنما السبيل أن نوازن بينه وبين ما تزعم القلة. وليس إلى هذه الموازنة المنتجة من سبيل إذا لاحظت ما قدمناه في الكتاب الماضي من هذه الأسباب التي كانت تحمل على الانتحال وتكلف القصص.

وإذا فلما نستطيع أن نفصل بين الفريقين المختلفين، وإنما نحن مضطرون إلى أن نقبل ما يقول أولئك وهؤلاء على أن الناس كانوا يتحدثون به دون أن نعرف وجه الحق فيه. ولعل هذا وأشباهه من الخلط في حياة امرئ القيس أوضح دليل على ما نذهب إليه من أن امرأ القيس إن يكن قد وجد حقاً. ونحن نرجح ذلك ونكاد نؤمن به. فإن الناس لم يعرفوا عنه شيئاً إلا اسمه هذا، وإلا طائفة من الأساطير والأحاديث تتصل بهذا الاسم.

وهنا يحسن أن نلاحظ أن الكثرة من هذه الأساطير والأحاديث لم تشع بين الناس إلا في عصر متأخر، وفي عصر الرواة المدونين والقصاصين. فأكبر الظن أنها نشأت في هذا العصر ولم تورث عن العصر الجاهلي حقاً. وأكبر الظن أن الذي أنشأ هذه القصة ومماها إنما هو هذا المكان الذي احتلته قبيلة كندة في

الحياة الإسلامية منذ تمت للنبي السيطرة على البلاد العربية إلى أواخر القرن الأول للهجرة.

فتحن نعلم أن وفدًا من كندة وفد على النبي وعلى رأسه الأشعث بن قيس. ونحن نعلم أن هذا الوفد طلب - فيما تقول السيرة - إلى النبي أن يرسل معهم مفسقًا يعلمهم الدين. نحن نعلم أن كندة ارتدت بعد موت النبي، وأن عامل أبي بكر حاصرها في التَّجِيرَ وأنزلها على حكمه وقتل منها خلقًا كثيرًا وأوفد منها طائفة إلى أبي بكر فيها الأشعث بن قيس الذي تاب وأناب وأصهر إلى أبي بكر فتزوج أخته أم فروة، وخرج - فيما يزعم الرواة - إلى سوق الإبل في المدينة فاستل سيفه ومضى في إبل السوق عفرًا ونحرًا حتى ظن الناس به الجنون، ولكنه دعا أهل المدينة إلى الطعام وأدى إلى أصحاب الإبل أموالهم، وكانت هذه المجزرة الفاحشة وليمة عرس. ونحن نعلم أن هذا الرجل قد اشترك في فتح الشام وشهد مواقع المسلمين في حرب الفرس، وحسن بلاؤه في هذا كله، وتولى عملاً لعثمان، وظاهر عليًا على معاوية، وأكرهه عليًا على قبول التحكيم في صفين. ونحن نعلم أن ابنه محمد بن الأشعث كان سيدًا من سادات الكوفة، عليه وحده اعتمد زياد حين أعياه أخذ حجر بن عدى الكندي. ونحن نعلم أن قصة حجر بن عدى هذا وقتل معاوية إياه في نفر من أصحابه قد تركت في نفوس المسلمين عامة واليمنيين خاصة أثرًا قويًا عميقًا مثل هذا الرجل في صورة الشهيد. ثم نحن نعلم أن حفيد

الأشعث بن قيس وهو عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث قد ثار بالحجاج، وخلع عبد الملك، وعرض دولة آل مروان للزوال، وكان سبباً في إراقة دماء المسلمين من أهل العراق والشام، وكان الذين قتلوا في حروبه يحصون فيبلغون عشرات الآلات. ثم انهزم فلجأ إلى ملك الترك، ثم أعاد الكرة فتنقل في مدن فارس، ثم استياس فعاد إلى ملك الترك، ثم غدر به هذا الملك فأسلمه إلى عامل الحجاج، ثم قتل نفسه في طريقه إلى العراق، ثم احتد رأسه وطوف به في العراق والشام ومصر.

أفتظن أن أسرة كهذه الأسرة الكندية تنزل هذه المنزلة في الحياة الإسلامية وتؤثر هذه الآثار في تاريخ المسلمين لا تصطح القصص ولا تؤجر القصص لينشروا لها الدعوة ويذيعوا عنها كل ما من شأنه أن يرفع ذكرها ويبعد صوتها؟ بلى! ويحدثنا الرواة أنفسهم أن عبد الرحمن بن الأشعث اتخذ القصص وأجرهم كما اتخذ الشعراء وأجزل صلتهم: كان له قاص يقال له عمرو بن ذر، وكان شاعره أعشى همدان.

فما يروى من أخبار كئدة في الجاهلية متأثر من غير شك بعمل هؤلاء القصص الذين كانوا يعملون لآل الأشعث. وقصة امرئ القيس بنوع خاص تشبه من وجوه كثيرة حياة عبد الرحمن ابن الأشعث، فهي تمثل لنا امرأ القيس مطالباً بثأر أبيه - وهل ثار عبد الرحمن عند الذين يفقهون التاريخ إلا منتقماً لحجر بن عدى؟ وهي تمثل لنا امرأ القيس طامعاً في الملك. وقد كان عبد الرحمن

بن الأشعث يرى أنه ليس أقل من بني أمية استنهالاً للملك، وكان يطالب به. وهي تمثل لنا أمراً القيس متنقلاً في قبائل العرب. وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث متنقلاً في مدن فارس والعراق. وهي تمثل أمراً القيس لاجئاً إلى قيصر مستعيناً به، وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث لاجئاً إلى ملك الترك مستعيناً به. وهي تمثل لنا أخيراً أمراً القيس وقد غدر به قيصر بعد أن كاد له أسدي في القصر. وقد غدر ملك الترك بعبد الرحمن بعد أن كاد له رسل الحجاج. وهي تمثل لنا بعد هذا وذاك أمراً القيس وقد مات في طريقه عائداً من بلاد الروم. وقد مات عبد الرحمن في طريقه عائداً من بلاد الترك.

أليس من اليسر أن نفترض بل أن نرجح أن حياة امرئ القيس كما يتحدث بها الرواة ليست إلا لوثاً من التمثيل لحياة عبد الرحمن استحدثه القصص إرضاء لهوى الشعوب اليمنية في العراق واستعاروا له اسم الملك الضليل انقاء لعمال بني أمية من ناحية، واستغلالاً لطائفة يسيرة من الأخبار كانت تعرف عن هذا الملك الضليل من ناحية أخرى؟

* * *

ستقول : وشعر امرئ القيس ما شأنه ؟ وما تأويله ؟ شأنه يسير، وتأويله أيسر. فأقل نظر في هذا الشعر يلزمك أن تقسمه إلى قسمين، أحدهما يتصل بهذه القصة التي قدمنا الإشارة إليها. وإذا فشأنه شأن هذه القصة انتحل لتفسيرها أو تسجيلها، وانتحل

■ (2) امرؤ القيس .. عبيد - علقمة ■

لتمثيل هذا التنافس القوي الذي كان قائماً بين قبائل العرب وأحيائهم في الكوفة والبصرة. وأقل درس لهذا الشعر يقتضيه، إن كنت من الذين يالقون البحث الحديث، بأن هذا الشعر الذي يضاف إلى امرئ القيس ويتصل بقصته إنما هو شعر إسلامي لا جاهلي، قيل وانتحل لهذه الأسباب التي أشرنا إليها ولأسباب أخرى فصلناها في القسم الثاني من هذا الكتاب. فهذا أحد القسمين. وأما القسم الثاني فشعر لا يتصل بهذه القصة، وإنما يتناول فنوناً من القول مستقلة من الأهواء السياسية والحزبية. ولنا في هذا القسم رأي نسطره بعد حين.

وخلاصة هذا البحث القصير أن شخصية امرئ القيس - إذا فكرت - أشبه شيء بشخصية الشاعر اليوناني هوميروس. لا يشك مؤرخو الآداب اليونانية الآن في أنها قد وجدت حقاً، وأثرت في الشعر القصصي حقاً، وكان تأثيرها قوياً باقياً، ولكنهم لا يعرفون من أمرها شيئاً يمكن الاطمئنان إليه، وإنما ينظرون إلى هذه الأحاديث التي تُروى عنه كما ينظرون إلى القصص والأساطير لا أكثر ولا أقل. فامرؤ القيس هو الملك الضليل حقاً، نريد أنه الملك الذي لا يعرف عن شيء يمكن الاطمئنان إليه. هو ضلّ بن قُلّ كما يقول أصحاب المعاجم اللغوية. ومن غريب الأمر أن طائفة من الشعر تنسب إلى امرئ القيس على أنه قالها حينما كان متنقلاً في القبائل العربية يمدح بها هذه ويهجو تلك، وتتصل بهذه الأشعار طائفة من الأخبار تبين نزول امرئ القيس في هذه القبيلة،

والتجاءء إلى تلك القبيلة، وجواره عند فلان، واستعانتة بفلان، وأن شيئاً مثل هذا يلاحظ في حياة هوميروس، فهو - فيما يزعم رواة اليونان - قد تنقل في المدن اليونانية فُلَّقِيَّ من بعضها الكرامة والتجلة، ومن بعضها الإعراض والانصراف. ومزورخو الآداب اليونانية يفسرون هذه الأحاديث على أنها مظهر من مظاهر التنافس بين المدن اليونانية، كلها يزعم لنفسه أن ضيف هوميروس أو نشأه أو أجاره أو عطف عليه.

ونحن نذهب هذا المذهب نفسه في تفسير هذه الأخبار والأشعار التي تمس تنقل امرئ القيس في قبائل العرب. فهي محدثة انتحلت حين تنافست القبائل العربية في الإسلام وحين أرادت كل قبيلة وكل حي أن تزعم لنفسها من الشرف والفضل أعظم حظ ممكن. وقد أحس القدماء بعض هذا، فصاحب الأغاني يحدثنا أن القصيدة القافية التي تضاف إلى امرئ القيس على أنه قالها بمدح بها السموءل حين لجأ إليه منحولة نحلها دارم بن عقال وهو من ولد السموءل. وأكبر ظننا أن دارم بن عقال لم ينحل القصيدة وحدها وإنما نحل القصة كلها وانتحل ما يتصل بها أيضاً، نحل قصة ابن السموءل الذي قتل بمنظر من أبيه حين أبي تسليم أسلحة امرئ القيس، نحل قصة الأعشى الذي استجار بشريح بن السموءل وقال فيه هذا الشعر المشهور :

شريحُ لا تتركني بعددما عِلقتُ حبالك اليوم بعد القدِ أظفاري
قد جَلتُ ما بين بانقيا إلى عدن وطال في العجم تُردادي وتُباري

■ (2) امرؤ القيس .. عبيد - علقمة ■

فكان أكرمهم عهداً وأوثقهم
كالغيث ما استمطروه جاد وإبله
كن كالسموءل إذ طاف الهمام به
إذ سامه خططي خفف فقال له
فقال غدرٌ وتُكل أنت بينهما
فشط غير طويل ثم قال له
أنا هل خلف إن كنت قسائله
وسوف يعقبنيه إن ظفرت به
لا سرهن لدينا ذاهب هدرًا
فاختار أذراعه كي لا يسب بها

مجددًا أبوك بعرف غير إنكار
وفي الشدائد كالمستأبد الضاري
في جحفل كهزيع الليل جرّار
قل ما تشاء فلإني سامع حار
فاختار وما فيهما حظ لاختار
أقتل أسيرك إني مانع جاري
وإن قتلت كريمًا غير عوّار
ربّ كريم ويضّ ذات أظهار
وحافظات إذا استودعن أسراري
ولم يكن وعدة فيهما بخنار

ثم كانت هذه القصة المتحلة سببًا في انتحال قصة أخرى هي
قصة ذهاب امرئ القيس إلى القسطنطينية وما يتصل بها من
الأشعار . متحصلة هذه القصيدة الرائية الطويلة التي مطلعها :

سما لك شوقٌ بعدما كان أقصرًا وحلتُ سليمى بطن ظبي فعرّعرا
متحل هذا الشعر الذي قاله امرؤ القيس حين دخل الحمام مع
قيصر والذي تنزه هذا الكتاب عن روايته . متحل هذا الحب الذي
يقال إن امرأ القيس أضمره لابنة قيصر . متحلة هذه الأشعار التي
تضاف إلى امرئ القيس حين أحس السم وهو قافل من بلاد
الروم .

كل هذا متحل لأنه يفسر هذه الأحاديث التي شاعت لتلك
الأسباب التي قدمناها .

وإذا لم يكن بد من التماس الأدلة الفنية على احتمال هذا الشعر، فقد نحب أن نعرف كيف زار امرؤ القيس بلاد الروم وخالط قيصر حتى دخل معه الحمام وفتن ابنته ورأى مظاهر الحضارة اليونانية في قسطنطينية ولم يظهر لذلك أثر ما في شعره، لم يصف القيصر ولم يذكره، لم يصف كنيسة من كنائس قسطنطينية، لم يصف هذه الفتاة الإمبراطورية التي فتنها، لم يصف الروميات، لم يصف شيئاً ما يمكن أن يكون رومياً حقاً، ثم يكفي أن نقرأ هذا الشعر لتجس في الضعف والاضطراب والجهل بالطريق إلى قسطنطينية.

ومهما يكن من شيء، فإن السذاجة وحدها هي التي تعيننا على أن نتصور أن شاعراً عربياً قديماً قال هذا الشعر الذي يضاف إلى امرئ القيس في رحلته إلى بلاد الروم وقفوله منها.

وإذا رأيت معنا أن كل هذا الشعر الذي يتصل بسيرة امرئ القيس إنما هو من عمل الفصاح، فقد يصح أن نقف معك وقفة قصيرة عند هذا القسم الثاني من شعر امرئ القيس وهو الذي لا يفسر سيرته ولا يتصل بها. ولعل أحق هذا الشعر بالعناية قصيدتان اثنتان.

الأولى : «فأنبك من ذكرى حبيب ومثزل»

الثانية : «ألا أنعم صباحاً أيها الطفل البالي»

فأما ما عدا هاتين القصيدتين، فالضعف فيه ظاهر

والاضطراب فيه بين والتكلف والإسفاف فيه يكادان يلزمان باليد. وقد يكون لنا أن نلاحظ قبل كل شيء ملاحظة لا أدري كيف يتخلص منها أنصار القديم، وهي أن امرأ القيس - إن صحت أحاديث الرواة - يعني، وشعره قرشي اللغة، لا فرق بينه وبين القرآن في لفظه وإعرابه وما يتصل بذلك من قواعد الكلام - ونحن نعلم - كما قدمنا - أن لغة اليمن مخالفة كل المخالفة للغة الحجاز، فكيف نظم الشاعر اليمني شعره في لغة أهل الحجاز؟ بل في لغة قريش خاصة؟ سيقولون، نشأ امرؤ القيس في قبائل عدنان وكان أبوه ملكاً على بني أسد وكانت أمه من بني تغلب وكان مهلهل خاله، فليس غريباً أن يصطنع لغة عدنان ويعدل عن لغة اليمن. ولكننا نجعل هذا كله ولا نستطيع أن نشبه إلا من طريق هذا الشعر الذي نسب إلى امرئ القيس. ونحن نشك في هذا الشعر ونصفه بأنه متحل.

وإذا، فنحن ندور، نشيت لغة امرئ القيس التي نشك فيها يشعر امرئ القيس الذي نشك فيه. على أننا أمام مسألة أخرى ليست أقل من هذه المسألة تعقيداً. فنحن لا نعلم ولا نستطيع أن نعلم الآن أكانت لغة قريش هي اللغة السائدة في البلاد العربية أيام امرئ القيس؟ وأكبر الظن أنها لم تكن لغة العرب في ذلك الوقت، وأنها إنما أخذت تسود في أواسط القرن السادس للمسيح وتمت لها السيادة بظهور الإسلام كما قدمنا.

وإذا فكيف نظم امرؤ القيس اليمني شعره في لغة القرآن مع أن هذه اللغة لم تكن سائدة في العصر الذي عاش فيها امرؤ القيس؟ وأعجب من هذا أنك لا تجد مطلقاً في شعر امرؤ القيس لفظاً أو أسلوباً أو نحواً من انحسار القول يدل على أنه يعني، فمهما يكن امرؤ القيس قد تأثر بلغة عدنان فكيف نستطيع أن نتصور أن لغته الأولى قد ميحت من نفسه محو تاماً ولم يظهر لها أثر ما في شعره؟ نظن أن أنصار القديم سيجدون كثيراً من المشقة والعناء لحلوا هذه المشكلة. ونظن أن إضافة هذا الشعر إلى امرؤ القيس مستحيلة قبل أن تحل هذه المشكلة.

على أننا نحب أن نسأل عن شيء آخر، فامرؤ القيس ابن أخت مهلهل وكليب ابني ربيعة - فيما يقولون - وأنت تعلم أن قصة طويلة عريضة قد نسجت حول مهلهل وكليب هذين، هي قصة البسوس وهذه الحروب التي اتصلت أربعين سنة - فيما يقول القصاص - وأفسدت ما بين القبيلتين الأخنتين بكر وتغلب. فمن العجب ألا يشير امرؤ القيس بحرف واحد إلى مقتل خاله كليب، ولا إلى خاله مهلهل، ولا إلى هذه المحن التي أصابت أخواله من بني تغلب، ولا إلى هذه المآثر التي كانت لأخواله على بني بكر.

وإذا، فأينما وجهت فلن تجد إلا شكاً، شكاً في القصة، شكاً في اللغة، شكاً في النسب، شكاً في الرحلة، شكاً في الشعر. وهم يريدون بعد هذا أن تؤمن وتطمئن إلى كل ما يتحدث به

القدماء عن امرئ القيس ! نعم نستطيع أن نؤمن وأن نطمئن لو أن الله قد رزقنا هذا الكسل العقلي الذي يحجب إلى الناس أن يأخذوا بالقديم تحنباً للبحث عن الجديد. ولكن الله لم يرزقنا هذا النوع من الكسل، فنحن نؤثر عليه تعب الشك ومشقة البحث.

وهذا البحث ينتهي بنا إلى أن أكثر هذا الشعر الذي يضاف لامرئ القيس ليس من امرئ القيس في شيء وإنما هو محمول عليه حملاً ومُختلق عليه اختلاقاً، حمل بعضه العرب أنفسهم، وحمل بعضه الآخر الرواة الذين دونوا الشعر في القرن الثاني للهجرة.

ولنتنظر في المعلقة نفسها، فلما نعرف قصيدة يظهر فيها التكلف والتعمل أكثر مما يظهران في هذه القصيدة. لا نحفل بقصة تعليق هذه القصائد السبع أو العشر على الكعبة أو في الدفائر. فما نظن أن أنصار القديم يحفلون بهذه القصة التي نشأت في عصر متأخر جداً والتي لا يشبهها شيء في حياة العرب وعنايتهم بالآداب. ولكننا نلاحظ أ القدماء أنفسهم يشكون في بعض هذه القصيدة فهم يشكون في صحة هذين البيتين :

تري بحر الأرام في عرصاتها وقبعانها كأنه حب فلفل
كأنني غداة البين يوم تحمّلوا لدى سمرات الحي ناقف حنظل

وهم يشكون في هذه الأبيات :

وقربة أقوام جعلت عصامها على كاهل مني دلول مرحل
وواد كجوف السير قفر قطعت به الذئب يعوي كالحليع المعيل

فَسَقَلْتُ لَهُ لَمَّا عَصَىٰ إِنَّ شِسَانَنَا قَلِيلُ الْغَنَىٰ إِنْ كُنْتَ لَمَّا عَمَوُكْ
كَلَانَا إِذَا مَا نَالَ شَيْئًا فَلِإِنَّهُ وَمَنْ يَحْتَرِثُ حَرَثِي وَحَرَثُكَ يَهْزُلُ

وهم بعد هذا يختلفون اختلافاً كثيراً في رواية القصيدة، في الفاظها وفي ترتيبها، ويضعون لفظاً مكان لفظ وبيتاً مكان بيت. وليس هذا الاختلاف مقصوراً على هذه القصيدة، وإنما يتناول الشعر الجاهلي كله. وهو اختلاف شنيع يكفي وحده لحملنا على الشك في قيمة هذا الشعر/ وهو اختلاف قد أعطى للمستشرقين صورة سيئة كاذبة من الشعر العربي، فخيّل إليهم أنه غير منسق ولا مؤتلف، وأن الوحدة لا وجود لها وأنتك تستطيع أن تقدم وتؤخر وأن تضيف إلى الشاعر شعر غيره دون أن تجد في ذلك حرجاً أو جناحاً مادمت لم تخل بالوزن ولا بالقافية.

وقد يكون هذا صحيحاً في الشعر الجاهلي، لأن كثرة هذا الشعر منتحلة مصطنعة. فأما الشعر الإسلامي الذي صحت نسبته لقائله فأنا أتحدى أي ناقد أن يعيب به أقل عيب دون أن يفسده. وأنا أزعّم أن وحدة القصيدة فيه بيّنة، وأن شخصية الشاعر فيه ليست أقل ظهوراً منها في أي شعر أجنبي. إنما جاء هذا الخطأ من اتخاذ هذا الشعر الجاهلي نموذجاً للشعر العربي؛ مع أن هذا الشعر الجاهلي - كما قدمنا - لا يمثل شيئاً ولا يصلح إلا نموذجاً لعبث القصاص وتكلفة الرواة.

ونظن أن أنصار القديم لا يخالفون في أن هذين البيتين قلقان في القصيدة، وهما :

■ (2) امرؤ القيس .. عبيد - علقمة ■

وليل كموج البحر أرخى سدوله على بأنواع الهموم ليبتلى
فقللت له لما غمطى بصلبه وأردف أصجاراً وناء بكلكل

فقد وضع هذان البيتان للدخول على البيت الذي يليهما،
وهو :

ألا أيها الليل الطويل ألا اغلبي بصبح وما الإصباح منك بأمثل
وهذا البيتان أشبه بتكلف المشطر والمخمّس متهما بأي شيء
آخر :

فإذا فرغنا من هذا الشعر الذي لا نكاد نختلف في أنه دخيل
في القصيدة، فقد نستطيع أن نرد القصيدة إلى أجزائها الأولى،
وهذه الأجزاء هي، أولاً وقوف الشاعر على الدار، وما يتصل
بذلك من بكاء وإعوال، ثم ذكره أيام لهوه مع العذاري، ثم عتابه
لصاحبه وما يتصل بذلك من وصف خليلته، ثم ذكر الليل
والاستطراد منه إلى الصيد وما يتوصل به إلى الصيد من وصف
الفرس، ثم ذكر البرق وما يتبعه من السيل.

ولنسرع إلى القول بأن وصف اللهو مع العذاري ومع ما فيه
من فحش أشبه بأن يكون من انتحال الفرزدق منه بأن يكون
جاهلياً. فالرواة يحدّثوننا أن الفرزدق خرج في يوم مطير إلى
ضاحية البصرة فاتبع أثاراً حتى انتهى إلى غدير وإذا فيه نساء
يستحممن، فقال : ما أشبه هذا اليوم بيوم دارة جُلجل، وولي
متصرفاً، فصاح النساء به، يا صاحب البغلة، فعاد إليهن فسألته

وعزمن عليه ليحدثنهن بحديث دارة جليل، فقصّ عليهن قصة امرئ القيس وأنشدنّ قوله :

ألا ربّ يوم لك منهنّ صالح ولا سيما يوم بدارة جلجل
(الآيات)

والذين يقرأون شعر الفرزدق ويلاحظون فحشه وغلظته وأنه قد ليم على هذا الفحش وعلى هذه الغلظة، لا يجدون مشقة في أن يضيفوا إليه هذه الآيات، فهي يشعره أشبه. وكثيراً ما كان القدماء يتحدثون بمثل هذه الأحاديث يضيفونها إلى القدماء وهم يتحلونها من عند أنفسهم. ومهما يكن من شيء، فלغة هذه الآيات كلغة القصيدة كلها عدنانية قرشية يمكن أن تصدر عن شاعر إسلامي اتخذ لغة القرآن لغة أدبية.

أما وصف امرئ القيس لخليته وزيارته إياها، وتجمسه ما تجسم للوصول إليها، وتخوفها الفضيحة حين رآه، وخروجها معه وتعقيتها آثارهما بذيل مرطها، وما كان بينهما من لهو، فهو أشبه بشعر عمر بن أبي ربيعة منه بأي شيء آخر. فهذا النحو من القصص الغرامي في الشعر فن عمر بن أبي ربيعة قد احتكره احتكاراً ولم ينازه فيه أحد. ولقد يكون غريباً حقاً أن يسبق امرؤ القيس إلى هذا الفن ويتخذ فيه هذا الأسلوب ويعرف عنه هذا النحو، ثم يأتي ابن أبي ربيعة فيقلده فيه ولا يشير أحد من النقاد إلى أن ابن أبي ربيعة قد تأثر بامرئ القيس مع أنهم قد أشاروا إلى

تأثير امرئ القيس في طائفة من الشعراء في أنحاء من الوصف. فكيف يمكن أن يكون امرؤ القيس هو منشئ هذا الفن من الغزل الذي عاش عليه ابن أبي ربيعة والذي كون شخصية ابن أبي ربيعة الشعرية ولا يعرف له ذلك ؟

وأنت إذا قرأت قصيدة أو قصيدتين من شعر ابن أبي ربيعة لم تكذب تشك في أن هذا الفن منه ابتكره ابتكاراً واستغله استغلالاً قوياً، وعرفت العرب له هذا. وقل مثل هذا في هذا القصص الغرأى الذي تجده في قصيدة امرئ القيس الأخرى، «ألا أنعم صباحاً أيها الظلل البالي». ففي هذا القصص الفاحش فن ابن أبي ربيعة وروح الفرزدق. ونحن نرجح إذاً أن هذا النوع من الغزل إنما أضيف إلى امرئ القيس؛ أضافه رواة متأثرون بهذين الشعاعين الإسلاميين.

بقي الوصف، ولا سيما وصف الفرس والصيد. ولكننا نقف فيه موقف التردد أيضاً. واللغة هي التي تضطرتنا إلى هذا الموقف. فالظاهر أن امرأ القيس كان قد نبغ في وصف الخليل والصيد والسيب والمطر، والظاهر أنه قد استحدث في ذلك أشياء كثيرة لم تكن مألوفة من قبل. ولكن أقال هذه الأشياء في هذا الشعر الذي بين أيدينا أم قالها في شعر آخر ضاع ذهب به الزمان ولم يبق منه إلا الذكرى وإلا جمل مقتضبة أخذها الرواة فنظموها في شعر محدث نسقوه ولقنوه وأضافوه إلى شاعرنا القديم ؟ هذا مذهبتنا الذي نرجحه. فنحن نقبل أن امرأ القيس هو أول من قيد الأوابد،

وشبه الخيل بالعصى والعقبان وما إلى ذلك، ولكننا نشك أعظم الشك في أن يكون قد قال هذه الأبيات التي يرويها الرواة. وأكبر الظن أن هذا الوصف الذي نجده في المعلقة وفي اللامية الأخرى فيه شيء من ربح امرئ القيس، ولكن من ربحه ليس غير.

هناك قصيدة ثالثة نجزم نحن بأنها منتحلة التحاللاً. وهي القصيدة البائية التي يقال أن امرأ القيس أنشأها يخاصم بها علقمة ابن عبدة الفحل، وأن أم جندب زوج امرئ القيس قد غلبت علقمة على زوجها. وأنت تجد القصيدتين في ديوان امرئ القيس وديوان علقمة. فأما قصيدة امرئ القيس فمطلعها :

خليلى مُراً بى على أم جندب نقضُ بُبائنات الفؤاد المهدب
وأما قصيدة علقمة فمطلعها :

ذهبت من الهجران في كل مذهب ولم يك حلقاً كل هذا التجنب

ويكفي أن تقرأ هذين البيتين لتحس فيهما رقة إسلامية ظاهرة. على أن النظر في هاتين القصيدتين سيففك على أن هذين الشاعرين قد تواردا على معان كثيرة بل على ألفاظ كثيرة بل على أبيات كثيرة تجدها بنصها في القصيدتين معاً، على أن البيت الذي يضاف إلى علقمة وبه ربح القضية يروى لامرئ القيس، وهو :

فأدركهن ثانياً من عتانه يمرّ كمرّ الرائع المشحلب
والبيت الذي خسر به امرؤ القيس القضية يروى لعلقمة، وهو:
فللسوط الهوب وللحاق درة وللزجر منه وقع أهوج مُعَب

■ (2) امرؤ القيس .. هبّيد - علقمة ■

وأنت تستطيع أن تقرأ القصيدتين دون أن تجد فيهما فرقاً بين شخصية الشاعرين، بل أنت لا تجد فيهما شخصية ما، وإنما تحس أنك تقرأ كلاماً غريباً منظوماً في جمع ما يمكن جمعه من وصف الفرس جملة وتفصيلاً. وأكبر الظن أن علقمة لم يفاخر امرأ القيس، وأن أم جندب لم تحكم بينهما، وأن القصيدتين ليستا من الجاهلية في شيء وإنما هما صنع عالم من علماء اللغة لسبب من تلك الأسباب التي أشرنا في الكتاب الماضي إلى أنها كانت تحمل علماء اللغة على الانتحال. وكان أبو عبيدة والأصمعي يتنافسان في العلم بالخيل ووصف العرب إياها، أيهما أقدر عليه وأحذق به. وما نظن إلا أن هاتين القصيدتين وأمثالهما أثر من آثار هذا النحو من التنافس بين العلماء من أهل الأمصار الإسلامية المختلفة.

وهنا وقفة أخرى لابد منها. ذلك أن امرأ القيس لا يذكر وحده وإنما يذكر معه من الشعراء علقمة - كما رأيت - وعبيد بن الأبرص. فأما علقمة فلا يكاد الرواة يذكرون عنه شيئاً إلا مفاخرته لامرئ القيس ومدحه ملكاً من ملوك غسان بأبياته التي مطلعها :
 طحا بك قلب للحسان طروب^١ بُعِدَ الشباب عَصْرَ حانٍ مَشِيب^٢
 وإلا أنه كان يتردد على قريش ويناشدها شعره، وإلا أنه مات بعد ظهور الإسلام أي في عصر متأخر جداً بالقياس إلى امرئ القيس الذي مهما يتأخر فقد مات قبل مولد النبي، والذي نرى نحن أنه عاش قبل القرن السادس وربما عاش قبل القرن الخامس أيضاً.

————— الفصل الثالث : الشعر والشعراء —————

وأما عبيد فقد التمسنا في سيرته وما يضاف إليه من الشعر ما يعيننا على إثبات شخصية امرئ القيس وشعره فكانت النتيجة محزنة جداً. ذلك أنها انتهت بنا إلى أن نفث من عبيد وشعره الذي وقفناه من امرئ القيس وشعره. وليس علينا في ذلك من ذنب، فالرواة لا يحدثونا عن عبيد بشيء يقبل التصديق. إنما عبيد عند الرواة والقصاص شخص من أصحاب الخوارج والكرامات، كان صديقاً للجنّ والسماء معاً، عُمرَ عمراً طويلاً يصلون به إلى ثلاثة قرون ومات ميتة منكبة: قتله النعمان بن المنذر أو المنذر بن ماء السماء في يوم يؤسه. والرواة يعرفون شيطان عبيد. واسم هذا الشيطان هبيد، وقد حاول بعضهم أن يرسل هذا المثل: «لولا هبيد ما كان عبيد». وقد رَوَوْا لهبيد هذا شعراً وزعموا أنه أراد أن يلهم الشعر ناساً غير عبيد فلم يوفق. ولعبيد مع الجنّ أحاديث لا تخلو من لذة وعجب. ولكن كل ما نقرأ من أخبار عبيد لا يعطينا من شخصيته شيئاً ولا يبعث الاطمئنان إلا في أنفس العامة أو أشباه العامة.

فأما شعر عبيد فليس أشد من شخصيته وضوحاً. فالرواة يحدثونا بأنه مضطرب ضائع. وابن سلام يحدثنا في موضع من كتابه «طبقات الشعراء» أنه لم يبق من شعر عبيد وطرفة إلا قصائد بقدر عشر، ولكنه يحدثنا في موضع آخر أنه لا يعرف له إلا قوله:

أَقْسَرُ مِنْ أَهْلِهِ مَلْحُوبٌ فَالْقُطَيْبَاتُ فَالذَّنُوبُ

■ (2) امرؤ القيس .. عبيد - علقمة ■

ثم يقول ابن سلام، لا أدري ما بعد ذلك . ولكن رواة آخرين يروون هذه القصيدة كاملة ويروون له شعراً آخر في هجاء امرئ القيس ومعارضته، وفي استعطاف حجر على بني أسد . ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة التي قدمنا مطلعها لتجزم بأنها متحلة لا أصل لها . وحسبك أنه يثبت فيها وجدانية الله وعلمه على نحو ما يثبتهما القرآن فيقول :

والله ليس له شريكٌ علامٌ ما أخفت القلوبُ
فأما شعره الآخر الذي عارض فيه امرأ القيس وهجا فيه كندة فلا حظَّ له من صحة فيما نعتقد . وذلك فإنَّ فيه إسقاطاً وضعفاً وسهولة في اللفظ والأسلوب لا يمكن أن تضاف إلى شاعر قديم . ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة التي أولها :

لتعرف أنها من عمل القصَّاص، وأن هذا الشعر وأشباهه إنما هو من أثر التنافس بين العصبية اليمنية والمضرية .

ولولا أننا نؤثر الإيجاز ونحرص عليه لروينا لك هذا الشعر ووضعنا يدك على مواضع التوليد فيه، ولكن الرجوع إلى هذا الشعر يسير والحكم عليه أيسر . وإذا فكل شعر امرئ القيس الذي يتصل بشعر عبيد هذا منحول أيضاً كشعر عبيد .

وقد رأيت من هذه الإلمامة القصيرة بهؤلاء الشعراء الثلاثة (امرؤ القيس وعبيد وعلقمة) أن الصحيح من شعرهم لا يكاد يذكر وأن الكثرة المطلقة من هذا الشعر مصنوعة لا تثبت شيئاً ولا تنفي

شيئًا بالقياس إلى العصر الجاهلي، لا نستثنى من ذلك إلا قصيدتين اثنتين لعلقة :

الأولى : «طحا بك قلبٌ للحسان طروب»

الثانية : «هل ما علمت وما استودعت مكتوم»

فقد يمكن أن يكون لهاتين القصيدتين نصيب من الصحة مع الشيء من التحفظ في بعض أبيات القصيدة الثانية. ولكن صحة هاتين القصيدتين لا تمس رأينا في الشعر الجاهلي، فقد رأيت أن علقمة متأخر العصر جدًا، وأنه مات بعد ظهور الإسلام، ورأيت أيضًا أنه كان يأتي قريشًا ويعرض عليها شعره. على أننا احتفظنا لأنفسنا بالشك في بعض أبيات القصيدة الثانية يظهر فيها التوليد، وهي هذه الأبيات التي يذهب فيها الشاعر مذهب الحكمة وضرب المثل .

عمرو بن قميئة

مهلهل - جلييلة

وشاعران آخران يتصل ذكرهما بذكر امرئ القيس . كان أحدهما - فيما يقول الرواة - صديقاً له، صحبه في رحلته في فلسطينية، ولم يعد من هذه الرحلة كما لم يعد امرؤ القيس، وهو عمرو بن قميئة . وكان الآخر خال امرئ القيس - فيما يقول الرواة - وهو مهلهل بن ربيعة .

ولابد من وقفة قصيرة عند هذين الشاعرين، فسترى بعد قليل من التفكير أن حياتهما ليست أوضح ولا أثبت من حياة امرئ القيس وعبيد، وأن شعرهما ليس أصح ولا أصدق من شعر امرئ القيس وعبيد.

ولنلاحظ قبل كل شيء أن بين امرئ القيس وعمرو بن قميئة شبهاً غريباً، فقد كان امرؤ القيس يسمى الملك الضليل . وفسرنا نحن هذا الاسم تفسيراً غير الذي اتفق عليه الرواة وأصحاب اللغة، فقلنا إنه الملك المجهول الذي لا يعرف عنه شيء، قلنا إنه ضلُّ بن قُل . وكانت العرب تسمي عمرو بن قميئة عمراً الضائع . فأما المتأخرون من الرواة، بعد الإسلام، فقد التمسوا لهذه التسمية

تفسيراً فوجدوه في سهولة ويسر، أليس قد رحل مع امرئ القيس في القسطنطينية ؟ أليس قد مات في هذه الرحلة ؟ فهو إذا عمرو الضائع، لأنه ضاع في غير قصد ولا وجه. أما نحن فنفسر هذا الاسم كما فسرنا اسم امرئ القيس، ونرى أن عمرو بن قميئة ضاع كما ضاع امرؤ القيس من الذاكرة، ولم يعرف من أمره شيء إلا اسمه هذا كما لم يعرف من أمر امرئ القيس ولا من أمر عبيد إلا اسمهما، ووضعت له قصة كما وضعت لكل من صاحبيه قصة، وحمل عليه شعر كما حمل على صاحبيه الشعر أيضاً .

قال الرواة : إن ابن قميئة عُمُرٌ طويلاً وعرف امرأ القيس وقد انتهت به السن إلى الهرم، ولكن امرأ القيس أحبه واستصحبه في رحلته رغم سنه. قال ابن سلام : إن بني أقيش كانوا يدعون بعض شعر امرئ القيس لعمرو بن قميئة، وليس هذا بشيء. وفي الحق أن هذا ليس بشيء؛ فإن هذا الشعر لا يمكن أن يكون لعمرو بن قميئة كما لا يمكن أن يكون لامرئ القيس، فهو شعر محدث محمول.

وإذا كان عمرو بن قميئة لم يعرف امرأ القيس، إلا بعد أن تقدمت به السن وأدركه الهرم، فيجب أن يكون قد قال الشعر قبل امرئ القيس الذي لم يتقدم به السن. والرواة يزعمون أن ابن قميئة قال الشعر في شبابه الأول. وإذا فليس امرؤ القيس هو أول من فتح للناس باب الشعر. ولكن ما لنا نقف عند شيء كهذا والرواة يضطربون فيه اضطراباً شديداً؟ فهم يزعمون أن أول من قصّد

القصائد مهلهل بن ربيعة خال امرئ القيس وكان امرئ القيس إنما جاءه الشعر من قبل أمه. ومعنى ذلك أن الشعر عدنانياً لا قحطاني. ومن هنا نشأت نظرية أخرى تزعم أن الشعر يمانى كله، بدئاً بامرئ القيس في الجاهلية وختم بأبي نواس في الإسلام. فأنت ترى أننا حين نقف عند مسألة كهذه لا نتجاوز العصبية بين عدنان وقحطان. ولكن سترى أكثر من هذا بعد قليل.

قصة عمرو بن قميئة التي يرويها الرواة ليست شيئاً قيماً، وإنما هي حديث كغيره من الأحاديث، فهم يزعمون أن أباه توفي عنه طفلاً فكفله عمه، ونشأ عمرو جميلاً وضيء الطلعة فكلفت به امرأة عمه وكشمت ذلك حتى إذا غاب زوجها لأمر من أموره أرسلت إلى الفتى، فلما جاء دعتة إلى نفسها، فامتنع وفاء لعمه وامتناعاً عن منكر الأمر، وانصرف. ولكنها حقت عليه وألقت على أثره جفنة، حتى إذا عاد زوجها أظهرت الغضب والغليظ وقصت على زوجها الأمر وكشفت عن الأثر؛ فغضب الرجل على ابن أخيه. وهنا يختلف الرواة، فمنهم من يزعم أنه هم يقتله فهرب إلى الحيرة، ومنهم من يزعم أنه أعرض عنه. ومهما يكن من شيء، فقد اعذر الشاب إلى عمه في شعر نروي لك منه طرفاً لتلمس بيدك ما فيه من سهولة ولين وتوليد:

خليلى لا تستعجلاً أن تزوداً وأن تجمعا شملي وتنتظرا غداً
فما ليثي يوماً بسائق مغنم ولا سرعتي يوماً بسائقة الردى
وإن تنظرا في اليوم أقض لبانة وتستوجبا منّا عليّ وتحمدا

لعمرك ما نفس بجَدُ رَشِيدَةٌ تؤامرنى سوءاً لأصوم مرتدّاً
وإن ظهرت مني قوارص جمّة وأفرغ من لؤمي مراراً وأصعدا
على غير جرم أن أكون جنيته سوى قول باغ كادني فتجهدا
لعمري لنعم المرء تدعو بخلّة إذا ما النادي في المقامة نددا
عظيم رماد القدر لا متعيس ولا مؤيس منها إذا هو أوقدا
وإن صرحت كحلّ وهبت عريّة من الربيع لم تنرك من المال مرقدّا
صبرت على وطء الموالي وخطبهم إذا ضنّ ذو القربى عليهم وأخمدّا
ولم يحرم حرّم الحيّ إلا محافظاً كريم المحبّ ما جد غير أجردّا

ونظن أن النظر في هذه القصة، وفي هذه القصيدة، يكفي
ليقتنع القارئ بأننا أمام شيء متحل متكلف لاحظ له من صدق.
وليس خيراً من هذه القصيدة هذا الشعر الذي يقال إن عمرو بن
قمية أنشأه لما تقدّمت به السنّ يصف به هرمه وضعفه. ولعله قاله
قبل أن يرتحل مع امرئ القيس إلى بلاد الروم. ويزعم الشعبي، أو
من روى عن الشعبي، أن عبد الملك بن مروان تمثّل به في علته
التي مات فيها. وهو:

كأنّي وقد جاوزت تستعين حجّة خلعتُ بها عني عنانَ جسامي
على الراحتين مرّة وعلى العصا أتوء ثلاثاً بعدهن قيامي
رمستي بنات من حيث لا أرى فمال بال من يرمني وليس يرّام
فلو أن ما أرمني بنيل رميته ولكنما أرمني بغير سهام
إذا ما رأي الناس قالوا ألم يكن حديثاً جديد البرى غير كهّام
وأقنى وما أقنى من الدهر ليلة وما يُقنى ما أفنيت سلك نظامي
وأهلكني تأمّيل يومٍ وليلة وتأمّيل عامٍ بعد ذاك وعام

■ (3) عمرو بن قمية .. مهلهل - جكلة ■

فنحن نستطيع بعد هذا أن نضيف عمرو بن قميئة إلى صاحبيه الضائعين (عبيد وامرئ القيس)، وأن نتقل إلى مهلهل لئلا نرى ماذا يمكن أن يثبت لنا من أمره وشعره.

فأما أمره، فنظن أنه يسير لا سبيل إلى الاختلاف فيه. فيجب أن نبليغ من السذاجة خطأ غير قليل لنسلم بما كان يتحدث به الرواة من أمر هذه القصة الطويلة العريضة : قصة البسوس، ونظن أن الاتفاق يسير على أن هذه القصة قد طوكت ونجيت وعظم أمرها في الإسلام حين اشتد التنافس بين ربيعة ومضر من ناحية، وبين بكر وتغلب من ناحية أخرى. وليس مهلهل في حقيقة الأمر إلا بطل هذه القصة؛ فقد عم أمره وارتفع شأنه بمقدار ما نجيت هذه القصة وطوكت فيها. ولنا نكر أن خصومة عنيفة كانت بين القبيلتين الشقيقتين بكر وتغلب في العصور الجاهلية القديمة، وأن هذه الخصومة قد انتهت إلى حروب سفكت فيها الدماء وكثرت فيها القتلى، ولكن أسباب هذه الخصومة ومظاهرها وأعراضها وآثارها الأدبية قد ذهبت كلها ولم يبق منها إلا ذكرى ضئيلة تناولها القصاص فاستغلوها استغلالاً قوياً، ووجدت بكر وتغلب وربعة كلها حاجتها في هذا الاستغلال. ولم لا ؟ ألم تكن النبوة والخلافة ومظاهر الشرف كلها لمضر في الإسلام ؟ وكيف يستطيع العرب من ربيعة أن يؤمنوا لمضر بهذه السيادة وهذا المجد دون أن يشبوا لأنفسهم قديم العهد على أقل تقدير مجداً وشرقاً وسيادة ؟ وقد فعلوا : فزعموا أنهم كانوا سادة العرب من عدنان في

الجاهلية : كان منهم الملوك والسادة، يقول النابغة : * أتاك بقول
هَلْهَلِ النَّسْجِ كَاذِبِ *

وليس من شك في أن شعر مهلهل مضطرب، فيه هلهلة
واختلاط. ولكننا نستطيع أن نجد هذه الهلهلة نفسها في شعر امرئ
القيس وعبيد وابن قميئة وكثير غيرهم من شعراء العصر الجاهلي،
فقد كانوا جميعاً مهلهلاً إذاً .

غير أننا لا نستطيع أن نطمئن إلى أن يهلهل شعراء الجاهلية
جميعاً الشعر بحيث يصبح لكل واحد منهم شخصيات شعرية
مختلفة تضافرت في القوة والضعف وفي الشدة واللين وفي
الإغراب والسهولة. وإذا، فمن الذي هلهل الشعر ؟ هلهله الذين
وضعوه من القصص والمتحليين وأصحاب التنافس والحصومة بعد
الإسلام.

ويحسن أن نظهر على شيء من شعر مهلهل لثرى كما نرى
أنه لا يمكن أن يكون أقدم شعر قالته العرب :

أَلَيْسَ بَذِي حُسْمُ أَتَبْرَى	إذا أنت انقضيت فلا تحوري
فإن يك بالذئاب طال ليلى	فقد أبكي من الليل القصير
فلو نيش المقابر عن كليب	لا خسر بالذئاب أي زير
ويوم الشمعين لقر عينا	وكيف لقاء من تحت القبور
على أني تركت بواردات	بجسراً في دم مثل العبير
هتكت به يسوت بني عباد	وبعض الغشم أشقى للصدور
على أن ليس يوفي من كليب	إذا برزت مخبأة الحدور

■ (3) عمرو بن قميئة .. مهلهل - جليلة ■

وهمّام بن مُرّة قد تركنا
بنوء بصدرة والرمح فيهمفلولا
الريح أسمع من بحجر
صليل البيض تقرع بالذكور
فدى لبني شقيقة يوم جاءوا
كأسد الغاب لجّت في الزئير
كان رماحهم أشطان بشر
بعيد بين جاليسها جرور
غداة كائننا وبني أبيتنا
بجنب عتيرة رحيما مدير
تطل الخيل عاكفة عليهم
كان الخيل ترخص في غدير

أليس يقع من نفسك موقع الدهش أن يستقيم وزن هذا الشعر
وتطرد قافيته وأن يلائم قواعد النحو وأساليب النظم لا يشذ في
شيء ولا يظهر عليه شيء من أعراض القدم أو مما يدل على أن
صاحبه هو أول من قصّد القصيد وطوّل الشعر ؟

أليس يقع في نفسك هذا كله موقع الدهش حين تلاحظ معه
سهولة اللفظ ولينه وإسفاف الشاعر فيه إلى حيث لا تشك أنه
رجل من الذين لا يقدرّون إلا على مبتذل اللفظ وسوقيه ؟

ولكننا لا نريد أن نترك مهلهلاً هذا دون أن نضيف إليه امرأة
أخيه جليّة التي رثت كليياً - فيما يقول الرواة - بشعر لا ندري
أيستطيع شاعر أو شاعرة في هذا العصر الحديث أن يأتي بأشده منه
سهولة وليناً وإبتذالاً، مع أننا نقرأ للخنساء ولبلى الأخيلية شعراً
فيه من قوة المتن وشدّة الأسر ما يعطينا صورة صادقة للمرأة العربية
اليدوية .

قال جلييلة :

يا ابنة الأقوام إن شئت فلا تعجّلي باللوم حتى تسألي
فلذا أنت تبسينت الذي يوجب اللوم فلومي واعذلي
إن تكن أخت امرئ ليمت على شفقٍ منها عليه فافعلي
جلّ عندي فعل جنّاس فيا حسرتي عما انجلي أو ينجلي
فعل جنّاس على وجدى به قاصم ظهري ومدن أجلي
يا قشيبلا قوض الدهر به سقف بيتي جميعاً من عل
هدم البيت الذي استحدثته وانشئ في هدم بيتي الأول
ورماني قتله من كسب رمية المصمى به المستاصل
يا نسائي دونكنّ اليوم قد خصني الدهر برزء معضل
خصني قتل كليب بلظي من ورائي ولظي مستقبلي
ليس من يكي ليوميه كمن إنما يكي ليوم يوم ينجلي

وقد أعرضنا في كل هذه الأحاديث عن أسجاع ما نظن أن
أحدًا يرتاب في أنها مصنوعة متكلفة. ونعتقد أن قراءة هذا الشعر
الذي رويناها تكفي لتضيف في غير مشقة مهلهلاً وامرأة أخيه إلى
ابن أخته امرئ القيس.

وقد فرغنا من امرئ القيس ومن يتصل به من الشعراء، ولكننا
لم نفرغ من الشعراء أنفسهم، فلابدّ من وقفات أخرى قصيرة عند
طائفة منهم. وسيتيت لك هذه الوقفات أننا لسنا غلاة ولا مسرفين
إن خشينا ألا يقتصر الشك على امرئ القيس وشعره.

عمرو بن كلثوم

الحارث بن حلزة

ونحن حين تدفع مهلهلاً وامرأة أخيه إلى هذين الشاعرين من أصحاب المعلقات لا تتجاوز ربيعة بل لا تتجاوز هذين الحيين من ربيعة وهما حياً بكر وتغلب. فعمرو بن كلثوم تغليبي، وهو في عرف الرواة لسان تغلب الناطق، هو الذي سجل مفاخرها وأشاد بذكرها في شعره، أو بعبارة أدق: في قصيدته التي تروى بين المعلقات. وقد كان - فيما يقول الرواة - بطلاً من أبطال تغلب ورت القوة والأيد وشدة البأس وإباء الضيم عن جده مهلهل، فقد كانت أمه ليلى بنت مهلهل.

وقد أحيط عمرو بن كلثوم في مولده ونشأته بل في مولد أمه بطائفة من الأساطير لا يشك أشد الناس سذاجة في أنها لون من ألوان العيث والانتحال.

زعموا أن مهلهلاً لما ولدت له ليلى أمر بوادها فأخفتها أمها، ثم نام فأتاه آت وتنبأ له بأن ابنته هذه ستلد ابناً يكون له شأن، فلما أصبح سال عن ابنته فقيل وتددت فكذب وألح فأظهرت له فأمر بإحسان غذائها. ثم تزوجت كلثوماً فما زالت ترى فيما يرى

النائم من يأتيها فيخبرها عن ابنها بالأعاجيب حتى ولدته ونأته.
قالوا وقد ساد عمرو عمرو بن كلثوم قومه ولما يتجاوز الخامسة
عشرة.

فكل هذه الأحاديث، التي تشير إليها إشارة، تدل على أن
عمرو بن كلثوم قد أحبط بطائفة من الأساطير جعلته إلى أبطال
القصص أقرب منه إلى أشخاص التاريخ. ومع ذلك، فقد يظهر
أنه وجد حقاً، وقد يظهر أنه على خلاف من قدّمنا ذكرهم من
الشعراء. وقد أعقب، فصاحب الأغاني يحدثنا بأن له عقياً كان
باقياً إلى أيامه.

وسواء أكان عمرو بن كلثوم شخصاً من أشخاص التاريخ أم
بطلاً من أبطال القصص، فإن القصيدة التي تنسب إليه لا يمكن أن
تكون جاهلية أو لا يمكن أن تكون كثرتها جاهلية. وهل نستطيع
قبل كل شيء أن نعلمين إلى ما يتحدث به الرواة من أن عمرو بن
كلثوم قتل ملكاً من ملوك الحيرة هو عمرو بن هند المشهور، وذلك
حين بغى عمرو بن هند هذا وانتهى به الطغيان إلى أن طمع في أن
تستخدم أمه ليلى بنت مهلهل أم عمرو هذا؟ قال الرواة : فطلبت
هند أم الملك إلى ليلى بنت مهلهل أن تناولها طبقاً فأجابتها
ليلى : لتقم صاحبة الحاجة إلى حاجتها، فألحت هند، فصاحت
ليلى : وأدلاء يا تغلب ! وكان ابنها عمرو في قبة الملك فسمع
دعائها فوثب إلى سيف معلق فضرب به الملك، ونهضت بنو
تغلب فنهبوا قبة الملك وعادوا إلى باديتهم .

غير أن النص التاريخي الذي يشبه هذه القصة لم يصل إلينا بعد. وهل من المعقول أن يقتل ملك الحيرة هذه القتل ويقتل الأمر عند هذا الحد بين آل المنذر وبني تغلب من ناحية وبين ملوك الفرس وأهل البادية من ناحية أخرى ؟ أليس هذا لوئاً من الأحاديث التي كانت يتحدث بها القصاص يستمدونها من حاجة العرب إلى المفارقة والتنافس ؟ بلى ! وقصيدة عمرو بن كلثوم نفسها نوع من هذا الشعر الذي كان يتشبه مع هذه الأحاديث. وأنت إذا قرأت هذه القصيدة رأيت أن مهلهلاً لم يكن يتكسر وحده وإنما أورد التكسير والكذب سبطه عمرو بن كلثوم؛ فلما نعرف كلمة تضاف إلى الجاهليين وفيها من الإسراف والغلو ما في كلمة عمرو بن كلثوم هذه. على أن رأى الرواة فيها يشبه رأيهم في معلقة امرئ القيس، فهم يشكون في بعضها وهم يختلفون في الأبيات الأولى منها : أقالها عمرو بن كلثوم أم قالها عمرو بن عدي ابن أخت جذيمة الأبرش ؟ فأما الذين يضيفون هذه الأبيات لعمرو بن كلثوم فيرون أن مطلع القصيدة :

* ألا هبي بصحتك فاصبحينا *

وأما الآخرون فيرون أن مطلعها :

* قفى قبل التفرق يا ظعينا *

وأولئك وهؤلاء لا يختلفون في إنطلاق عمرو بن عدي بالبيتين :

صددت الكأسَ عنا أمَّ عمرو وكان الكأس مجراها اليمين
وما شَرُّ الثلاثة أمَّ عمرو بصاحبك الذي لا تصبحينا

وأنت حين تمضي في القصيدة ترى فيها أبياتاً مكررة تقع في وسط القصيدة وفي آخرها. ولكن هذا النحو من الاضطراب مشترك في أكثر الشعر الجاهلي، مصدرة اختلاف الروايات. فإذا قرأت القصيدة نفسها فستجد فيها لفظاً سهلاً لا يخلو من جزالة، وستجد فيها معاني حسناً وفخراً لا بأس به لولا أن الشاعر يسرف فيه من حين إلى حين إسرافاً ينتهي به إلى السخف كقوله :

إذا بلغ الرضيعُ لنا فطاماً تخيرُ له الجبابر ساجدين
وستجد فيها أبياتاً تمثل إباء البدوي للضميم واعتزازه بقوته وبأسه كقوله :

ألا لا يجهلنَّ أحدٌ علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

قلت إن هذا البيت يمثل إباء البدوي للضميم. ولكني أسرع فأقول إنه لا يمثل سلامة الطبع البدوي وإعراضه عن تكرار الحروف إلى هذا الحل الممل :

ألا لا يجهلنَّ أحدٌ علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

فقد كثرت هذه الجيمات والهاءات واللامات واشتدَّ هذا الجهل حتى ملَّ. وهم يحملون على الأعشى بيتاً فيه مثل هذا النوع من التعسف. ولكننا نشك في صحة هذا البيت الذي يضاف إلى الأعشى.

ومهما يكن من شيء، فإن في قصيدة ابن كثون هذه من رقة اللفظ وسهولته ما يجعل فهمها يسيراً على أقل الناس حظاً من العلم باللغة العربية في هذا العصر الذي نحن فيه. وما هكذا كانت تتحدث العرب في منتصف القرن السادس للمسيح وقبل ظهور الإسلام بما يقرب من نصف قرن. وما هكذا كانت تتحدث ربيعة خاصة في هذا العصر الذي لم تسد فيه لغة مضر ولم تصبح فيه لغة الشعر. بل ما هكذا كان يتحدث الأخطل التغلبي الذي عاش في العصر الأموي أي بعد ابن كثون بنحو قرن. واقرأ هذه الأبيات وحدّثني أنطمتن إلى جاهليتها :

قفي قبل التفرّق يا ظعينا نخبرك اليقين وتُخبرنا
قفي نسألك هل أحدثت صرماً لو شكّ البين أم خُنت الأمينا
بيوم كريبه ضرباً وطعنا أقربه مواليك العيونا
وإن غداً وإن اليوم رهن وبعد غد بما لا تعلمينا
تُريك إذا دخلت على خلاء وقد أمنت عيون الكاشحينا
ذراعاً عسّطل أدماء بكر هجان اللون لم تقرأ جنينا
وثدياً مثل حقّ العاج رخساً حصاناً من أكف اللامسينا
وتنّى لدنة سمّفت وطالت روادفها تنوء بما ولينا
وما كمة يضيق الباب عنها وكشحا قد جُننت به جنونا
وساريتي بَلَنظ أو رُخام يرنّ خشاش حليهما رتنا

واقراً هذه الأبيات أيضاً :

ألا لا يعلم الأقسام أنا
ألا لا يجهلن أحد علينا
بأي مشيئة عمرو بن هند
بأي مشيئة عمرو بن هند
تَهْدِدُنَا وَأَوْعِدُنَا رَوْدًا
فإن قَتَانَا يَا عَمْرُو أَعَيْتَ
تَضْمَعُنَا وَأَنَا قَدْ وَنِينَا
فنجهل فوق جهل الجاهلينا
نكون لقيْلِكُمْ فيها فطينا
نُطِيعُ بِنَا الْوَشَاةَ وَتَزْدِرِينَا
مَتَى كُنَّا لَأَمَكِ مَقْتُونَا
على الأعداء قبلك أن تلتينا

وهذه الأبيات :

ونحن التاركون لما سخطنا
وكنا الأيمنين إذا التقينا
فصالوا صولة فيمن يليهم
فأبوا بالنهاب والسبابا
إليكم يا بنى بكر إليكم
ألما تعرفوا منا البقيينا
ونحن الآخذون لما رضينا
وكان الأيسرينا بنو أبينا
وصلنا صولة فيمن يلينا
وأبنا بالملوك مصفدينا
ألما تعرفوا منا البقيينا

وهذه الأبيات وقارن بينها وبين الأبيات الأخيرة :

وقد علم القبائل من معد
بأننا المطعمون إذا قسدرنا
وأنا المانعون لما أردنا
وأنا التاركون إذا سخطنا
وأنا العاصمون إذا أطعنا
وتشرب إن وردنا الماء صفوا
إذا قُبِّبَ بآبطحها بُنِينَا
وأنا المهلكون إذا ابتلينا
وأنا النازلون بحيث شينا
وأنا الآخذون إذا رضينا
وأنا العارمون إذا عُصِينَا
ويشرب غيرنا كسدرًا وطينا

وهذه الآيات :

إذا ما أملك سلم الناس خسفاً أبينا أن نقسر الذل فسينا
لنا الدنيا ومن أمسى عليها ونبطش حين نبطش قادرينا
ملأنا البر حتى ضاق عنا وماء البحر ملؤء سفينا
إذا بلغ الرضيع لنا فطاماً تخسر له الجبابر ساجدينا

أمتن من هذه القصيدة وأرصن قصيدة الحارث بن حلزة، وكان لسان بكر، فيما يقول الرواة، ومحاميتها والذائد عنها بين يدي عمرو بن هند أيضاً. زعموا أن عمرو بن هند أصلح بين القبيلتين المختصمتين بكر وتغلب واتخذ منهما رهائن، فتعرضت رهائن تغلب لبعض الشر وهلكت أو هلك أكثرها، فتجنت تغلب على بكر وطالبت بدية الهلكى، وأبت بكر، وكادت تستأنف الحرب بينهما، واجتمعت أشرافهما إلى عمرو بن هند ليحكم بينهما، وأحسن الحارث ميل الملك إلى تغلب فانهض فاعتمد على قوسه وارتحل هذه القصيدة. قالوا وكان به وضع، وكان الملك قد أمر أن يكون بينه وبينه سئار، فلما أخذ ينشد قصيدته أخذ الملك يعجب به ويدنيه شيئاً فشيئاً حتى أجلسه إلى جانبه وقضى لبكر.

ويكفى أن تقرأ هذه القصيدة لترى أنها ليست مرتجلة ارتجالاً وإنما هي قصيدة نظمت وفكر فيها الشاعر تفكيراً طويلاً ورتب أجزائها ترتيباً دقيقاً. وليس فيها من مظاهر الإرتجال إلا شيء واحد هو هذا الإقواء الذي تجده في قوله :

فمملكتنا بذلك الناس حتى ملك المنتذرين ماء السماء

فالقافية كلها مرفوعة إلى هذا البيت . ولكن الإقواء كان شيئاً شائعاً حتى عند الشعراء الإسلاميين الذين لم يكونوا يرتجلون في كل وقت . نقول إن قصيدة الحارث أمتن وأرضن من قصيدة ابن كلثوم . وقد نظمنا في عصر واحد ، وإن صح ما يقول الرواة ، فهما مسوقتان إلى عمرو بن هند . فاقرا هذه الأبيات للحارث وقارن بينهما في اللفظ والمعنى وبين ما قدمنا لك من شعر عمرو :

ملكٌ أضرعَ البريةَ لا يو	جد فيها لما لديه كفاء
ما أصابوا من تغلبٍ فمطلو	ل عليه إذا أصيب العفاء
كتكاليف قومنا إذا غزا المنب	نذر هل نحن لأبن هند رعاء
إذا أحلّ العلياء قبة ميسو	ن فادنى ديارها العوصاء
فناوت له قراضبئةً من	كل حي كأنهم ألقاء
فهداهم بالأسودين وأمر الس	له بلغ تشقى به الأشقياء
إذ غمّونهم غرورا فساقن	هم إليكم أمنيّة أشراء
لم يغرّوكم غرورا ولكن	رفع الال شخصهم والضحاء

وانظر إلى هذه الأبيات يعبر فيها الشاعر تغلب بإغارات كانت عليهم لم يتصفوا لأنفسهم من أصحابها :

أعلينا جناح كندة أن يغد — ثم غسازيهم ومنا الجوزاء
ليس منا المضربون ولا قبي — سن ولا جندل ولا الحذاء

■ (4) عمرو بن كلثوم .. الحارث بن حلزة ■

أم جنايا بني عتيق فمن يقدر فإنا من حربيهم برآء
 أم علينا جرى العباد كما نيدسط بجوز المحمل الأعباء
 وثمانون من تميم بأيديهمهم رماح صدورهن القضاء
 تركوهم ملتحبين وأبوابنهاب يصم منها الحداء
 أم علينا جرى حنيضة أم ما جمعت من محارب غبراء
 أم علينا جرى قضاة أم ليدس علينا فيما جنوا أئداء
 ثم جاءوا يسترجعون فلم ترجع لهم شامة ولا زهراء

فأنت ترى أن بين القصيدتين فرقاً عظيماً في جودة اللفظ وقوة
 المتن وشدة الأمر. على أن هذا لا يغير رأينا في القصيدتين،
 فنحن نرجح أنهما متحلتان. وكل ما في الأمر أن الذين كانوا
 يتحلون كانوا كالشعراء أنفسهم يختلفون قوة وضعفًا وشدة وليتًا.
 فالذي اتحل قصيدة الحارث بن حلزة كان من هؤلاء الرواة
 الأقوياء والذين يحسنون تخيير اللفظ وتنسيقه ونظم القصيدة في
 مشادة وأيد. ولست نتردد في أن نعيد ما قلناه من أن هاتين
 القصيدتين وما يشبههما مما يتصل بالخصومة بين بكر وتغلب إنما
 هو من آثار التنافس بين القبيلتين في الإسلام لا في الجاهلية.

طرفة بن العبد

الملتص

وشاعران آخران من ربيعة نقف عندهما وقفة قصيرة هما طرفة بن العبد والمخلص . وإنما لجمعهما لأن القصص جمعتهما من قبل . فقد زعموا أن المخلص كان خال طرفة . ولم يقف جمع القصص بينهما عند هذا الحد بل قد جمعتهما في الشيء القليل منذ القرن الأول للهجرة وهم يختلفون في روايتهما اختلافاً كبيراً ، ولكننا نتخير من هذه الروايات أسرها وأقربها إلى الإنسان .

زعموا أن هذين الشاعرين هجوا «عمرو» بن هند حتى أحتقاه عليهما ، ثم وفدا عليه فتلقاهما لقاء حسناً وكتب لهما كتابين إلى عامله بالبحرين وأوصيهما أنه كتب لهما بالجوائز والصلوات ، فخرجا يقصداً إلى هذا العامل ، ولكن المخلص شك في كتابه فأقرأه غلاماً من أهل الحيرة فإذا فيه أمر بقتل المخلص ، فالتقى كتابه في النهر ، وألح على طرفة في أن يفعل فعله فأبى ، واقترب الشاعران ، مضى أحدهما إلى الشام فنجا ، ومضى الآخر إلى البحرين فلقى الموت . وكان طرفة حديث السن لم يتجاوز العشرين

في رأي بعض الرواة ولم يتجاوز السادسة والعشرين في رأي بعضهم الآخر. وقد كثرت الأحاديث حول هذه القصة وأضيفت إليها أشياء أعرضنا عن ذكرها لظهور الانتحال فيها. وغضب عمرو بن هند على المتلمس حين هرب إلى الشام وأقلت من الموت فأقسم لا يطعم حبَّ العراق. واتصل هجاء المتلمس له.

والرواة المحققون يعدون هذين الشاعرين من المقلين. يل لم يرو ابن سلام للمتلمس شيئاً ولم يسم له قصيدة. فأما طرفة فقد قال ابن سلام عنه في موضع أنه هو وعبيد من أقدم الفحول ولم يبق لهما إلا قصائد بقدر عشر. واستقل ابن سلام هذه القصائد على الشاعرين وقال إنه قد حمل عليهما حمل كثير. وقد رأيت أنه حين أراد أن يضع عبيدا في طبقته لم يعرف له إلا بيتاً واحداً. فأما طرفة فقد عرف له المطولة وروى مطلعها هكذا :

لَحْوَئَةُ أَطْلَالٍ يَبْرِقُ نَهْمِدٍ وَقَفْتُ بِهَا أَبْكِي وَأَبْكِي إِلَى الْغَدِ
وعرف له الرائية المشهور :

* أصحاب اليوم أو شاقنك هر *

وعرف له قصائد أخرى لم يدل عليها. وقال إنه أشعر الناس بواحدة، يريد المعلقة، وبين يدينا ديوان لطرفة يشتمل هاتين القصيدتين وقصيدة أخرى مشهورة، وهي :

سائلوا عنا الذي يعرفنا بخَزَائِي يوم تحلاق اللمم

ثم مقطوعات أخرى ليست بذات غناء . وأثبت إذا قرأت شعر طرفة رأيت فيه ما تري في أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين ولاسيما المضرين منهم من متانة اللفظ وغرابته أحياناً، حتى لشقراً الأبيات المتصلة فلا تفهم منها شيئاً دون أن تستعين بالمعاجم . ولكنك مضطر إلى أن تلاحظ أن هذا الشعر أشبه بشعر المضرين منه بشعر الربييعين، فتحن لن تجمع شعراء ربيعة عفواً، وإنما جمعناهم فيما تحدثنا به إليك في هذا الكتاب إلى الآن لأن بينهم شيئاً يتفقون فيه جميعاً، هو هذه السهولة التي تبلغ الإسفاف أحياناً، لا نستثنى منهم في ذلك إلا قصيدة الحارث بن حلزة . فكيف شذ طرفة عن شعراء ربيعة جميعاً فقوى مسته واشتد أسره وأثر من الإغراب ما لم يؤثر أصحابه ودنا شعره من شعر المضرين؟

وانظر في هذه الأبيات التي يصف بها الناقة :

وإني لأمضي الهمَّ عند احتضاره	بعوجاء مرِّقال تروح وتفتدي
أمون كالوإح الأران نصائتها	على لاحب كئانه ظهر بُرجد
جمالية وجناء تردى كأنها	سفتجة تبسري لأزعر أريد
تبارى عناقاً ناجيات أتبع	وظيقاً وظيقاً فوق مور معبد
تربعت القفين في الشول ترتعي	حدائق مولى الأسرة أعيد
تريع إلى صوت المهيب وتقى	بذي خصل روعات اكلف مليد
كان جناحي مضرحي تكثفا	حفاقيه شكاً في العسيب بمرد

وهو يمضي على هذا النحو في وصف ناقته فيضطرنا إلى أن
نفكر فيما قلناه من قبل من أن أكثر هذه الأوصاف أقرب إلى أن
يكون من صنعة العلماء باللغة منه إلى أي شيء آخر. ولكن دع
وصفه للناقة واقراً :

ولست بحلال التلّاع مخافةً ولكن متى يسترفد القوم أرفد
فإن تبغني في حلقة القوم تلقني وإن تلتمني في الحوائت تصطد
متى تأتني أصبحك كاساً رويةً وإن كنت عنها ذا غنى فاغن وأزد
وإن يلتق الحي الجميع تلاقني إلى ذروة البيت الشريف المصد
ندامى بيض كالتحوم وقسنة تروح إلينا بين برد ومسجد
رحيب قطاب الجيب منها رقيقة بجس الندامى بضرة المتجرّد
إذا نحن قلنا أسمعنا أنبرت لنا على رسلها مطروقة لم تشد
إذا رجعت في صوتها خلت صوتها محسّوب أظار على ربح ردي

فسترى في هذه الأبيات ليناً ولكن في غير ضعف، وشدة
ولكن في غير عنف. وسترى كلاماً لا هو بالغريب الذي لا
يفهم، ولا هو السوقي المتذل، ولا هو بالالفاظ قد رصفت رصفاً
دون أن تدل على شيء. وامض في قراءة القصيدة فستظهر لك
شخصية قوية ومذهب في الحياة واضح جلي، مذهب اللهو واللذة
يعمد إليهما من لا يؤمن بشيء بعد الموت ولا يطمع من الحياة إلا
فيما تنجح له من نعيم بريء من الإثم والعار على ما كان يفهمهما
عليه هؤلاء الناس :

ومازال تشرابي الخمور ولذتي
إلى أن محاسني العشيّة كلها
رأيت بني غبراء لا يتكروني
ألا أبهذا الزاجري أحضر الوغى
فإن كنت لا تستطيع دفع منيتي
ولولا ثلاث من عيشة الفتى
فمنهن سبقي العاذلات بشرية
وكبري إذا نادى المضاف محنبا
وتقصير يوم الدجن والدجن معجب
وبيعي وأنشافي طريقي ومثلي
وأفردت أفراد البعير المعبد
ولا أهل هناك الطراف المسدد
وإن أشهد اللات هل أنت مخلدي
فدعني أبادرها بما ملكت يدي
وجذك لم أحفل متى قام عودي
كسيت مني ما تمل بالماء تزيد
كسيت القضا بتهته المتورد
بسهكت تحت الخباء المعبد

في هذا الشعر شخصية بارزة قوية لا يستطيع من يلمحها أن يزعم أنها متكلفة أو متحلة أو مستعرة. وهذه الشخصية ظاهرة البداوة واضحة الإلحاد بينة الحزن واليأس والميل إلى الإباحة في قصد واعتدال، هذه الشخصية تمثل رجلاً فكر والتمس الخير والهدى فلم يصل إلى شيء، وهو صادق في يأسه، صادق في حزنه، صادق في ميله إلى اللذات التي يؤثرها. ولست أدري أهذا الشعر قد قاله طرفة أم قاله رجل آخر؟ وليس يعني أن يكون طرفة قائل هذا الشعر. بل ليس يعني أن أعرف اسم صاحب هذا الشعر، وإنما الذي يعني هو أن هذا الشعر صحيح لا تكلف فيه ولا انتحال، وأن هذا الشعر لا يشبه ما قَدَّمنا في وصف الناقة ولا يمكن أن يتصل به، وأن هذا الشعر من الشعر النادر الذي نعت به من حين إلى حين في تضاعيف هذا الكلام الكثير الذي يضاف إلى

الجاهليين، فنحسن حين نقرأه أنا أنا نقرأ شعرًا حقًا فيه قوة وحياة وروح.

وإذا فأننا أرجح أن في هذه القصيدة شعرًا صنعته علماء اللغة هو هذا الوصف الذي قدمنا بعضه، وشعرًا صدر عن شاعر حقًا هو هذه الأبيات وما يشبهها. ولنا نأمن أن يكون في هذه الأبيات نفسها ما دُرس على الشاعر دسًا وانتحل عليه انتحالًا.

فأما صاحب القصيدة فيقول الرواة أنه طرفة. ولست أدري أهو طرفة أم غيره ؟ بل لست أدري أجاهلي هو أم سلامي ؟ وكل ما أعرفه هو أنه شاعر بدوي ملحد شاك.

ولست أحب أن أقف عند القصيدتين الآخرين، فإن شخصية الشاعر تستخفي فيهما استخفاء وتعود معهما إلى هذا الشعر الذي وقفت عنده غير مرة والذي يمثل مجد القبيلة وفخرها القديم. وأكبر الظن أن هاتين القصيدتين كقصيدة الحارث بن حلزة وضعتا في الإسلام تخليدًا لمآثر بكر بن وائل.

فلندع طرفة ولنصل إلى المتلمس. وأمر المتلمس أيسر من أمر طرفة. فشعره يعود بنا إلى شعر ربعة الذي قمنا بالإشارة إليه وإلى ما فيه من رقة وإسفاف وابتذال. ومن غريب أمره أن التكلف فيه ظاهر، ولا سيما في القافية، فيكفي أن تقرأ سينته التي أولها :

يَسَا أَلْ يَخْسِرُ إِلَّا لِسْلَهُ أَمَكُكُمْ طَال النَّوَاءُ وَثَوْبُ الْعَجِزِ مَلْبُوسُ

لتحس نكلف القافية. على أن هذه القصيدة مضطربة الرواية
فقد يوضع آخرها في أولها، وقد يروى مطلعها :

كم دون مية من مستعمل قذِفَ ومن فلاة بها تستودع العيسُ
وللمتلّمس قصيدة أخرى ليست أجود ولا أمتن من هذه،
ولعلها أدنى منها إلى الرداءة، وهي التي مطلعها :

ألم تر أن المرء رهن منبسة صريح لعافى الطير أو سوف يرمس
فلا تقبلن ضيماً مخافة ميتة وموتن بها حرّاً وجلدك أملس

ويقول فيها :

وما الناس إلا ما رأوا وتحذتوا وما العجز إلا أن يضاموا فيجلسوا
وربما كانت ميمية المتلمس أجود ما يضاف إليه من الشعر،
وهي التي أولها :

يعيّرني أمي رجال ولا أرى أخا كرم إلا بأن يتكرّما

وأكبر الظن أن كل ما يضاف إلى المتلمس من شعر - أو أكثره
على أقل تقدير - مصنوع، الغرض من صناعته تفسير طائفة من
الأمثال وطائفة من الأخبار حققت في نفوس الشعب عن ملوك
الخيرة وسيرتهم، في هؤلاء الأخطا من العرب وغير العرب
الذين كانوا يسكنون السواء. ولا أستبعد أن يكون شخص المتلمس
نفسه قد اخترع اختراعاً تفسيراً لهذا المثل الذي كان يضرب

بصحيفة المتلمس والذي لم يكن الناس يعرفون من أمره شيئاً، ففسره القصاص واستمدوا تفسيره من هذه الأساطير الشعبية التي أشرنا إليها غير مرة.

وهناك شعراء آخرون من ربيعة كنا نستطيع أن نقف عندهم ونلم بشعرهم إلماماً وننتهي فيهم إلى مثل ما انتهينا إليه في أمر هؤلاء الشعراء الذين درسناهم في هذا البحث القصير. ولكننا نكتفي بما قدمنا، فقد ضربنا المثل. ويخيل إلينا أننا قد وضعنا وبيننا وأزلنا الحجاب عن كل ما نريد أن نقوله في موقفنا بإزاء الشعر الجاهلي.

ونحن لم نقصد في هذا الكتاب إلى أن ندرس الشعراء ولا إلى أن نحلل شعرهم وإنما قصدنا إلى أن نبسط رأينا في طريقة درس هذا الشعر الجاهلي وهؤلاء الشعراء الجاهليين. وقد بلغنا من ذلك ما كنا نريد؛ فأما تتبع الشعراء شاعراً ودرس شعرهم قصيدة قصيدة ومقطوعة مقطوعة فقد نفرغ لبعضه في غير هذا الكتاب. ومهما نفعل، فلن نستطيع أن نتهض به وحدنا في عام أو أعوام، بل لابد من أن يتنهض به معنا الذين يحبون الحق فيسعون إليه ويطلبونه.

على أننا نريد أن نختم هذا السفر بملاحظتين :

الأولى : أن هذا الدرس الذي قدمناه ينتهي بنا إلى نتيجة إلا تكن تاريخية صحيحة فهي فرض يحسن أن يقف عنده الباحثون

ويجتهدوا في تحقيقه، وهي أن أقدم الشعراء فيما كانت تزعم العرب وفيما كان يزعم الرواة إنما هم يمنون أو ربيعيون. وسواء أكانوا من أولئك أو من هؤلاء، فما يروى من أخبارهم يدل على أن قبائلهم كانت تعيش في نجد والعراق والجزيرة أي في هذه البلاد التي تتصل بالفرس اتصالاً ظاهراً والتي كان يهاجر إليها العرب من عدنان وقحطان على السواء.

وإذا فتحنا ترجيح أن هذه الحركات التي دفعت أهل اليمن من ناحية وأهل الحجاز من ناحية أخرى إلى العراق والجزيرة ونجد، في عصور مختلفة ولكنها لا تكاد تتجاوز القرن الرابع للمسيح، قد أحدثت نهضة عقلية وأدبية، لما كان من اختلاط هذين الجنسين العربيين فيما بينهما ومن اتصالهم بالفرس.

ومن هذه النهضة نشأ الشعر أو قل إذا كنت تريد التحقيق ظهر الشعر وقوي وأصبح فناً أدبياً. وقد ذهب هذا الشعر ولم يبق لنا منه شيء إلا الذكرى، ولكن لم يكد يأتي القرن السادس للمسيح حتى تجاوزت هذه النهضة أقطار العراق والجزيرة ونجد وتغلغلت في أعماق البلاد العربية نحو الحجاز فمست أهلها. ومن هنا ظهر الشعر في مضر ومن إليهم من أهل البلاد العربية الشمالية. فالشعر كما ترى يعني قوي حين اتصلت القحطانية بربيعة. ولكننا لم نعرفه ولم نصل إليه إلا حين تغلغل في البلاد العربية وأخذته مضر عن ربيعة. ومن هنا نستطيع أن نقول إننا تعمداً الوقوف ببحثنا عند هذا الحد الذي انتهينا إليه، قلنا في شعر

مضر رأى غير رأينا في شعر اليمى وربعة، لأننا نستطيع أن نؤرخه ونحدّد أوليته تقريباً، ولأننا نستطيع أن نقبل بعض قديمه دون أن نحول بيننا وبين ذلك عقبة لغوية غنيقة.

وإذاً فنحن نستطيع أن نستأنف هذا البحث في سِفَرٍ آخر. وسترى أن الشعراء الجاهليين من مضر قد أدركوا الإسلام، كلهم أو أكثرهم، فليس غريباً أن يصح من شعرهم شيء كثير.

الثانية : أن الذين يقرءون هذا الكتاب قد يفرغون من قراءته وفي نفوسهم شيء من الأثر المؤلم لهذا الشك الأدبي الذي تردده في كل مكان من الكتاب. وقد يشعرون، مخطئين أو مصيبين، بأننا نتعمد الهدم تعمداً ونقصد إليه في غير رفق ولا لين. وقد يتخوفون عواقب هذا الهدم على الأدب العربي عامة وعلى القرآن الذي يتصل به هذا الأدب خاصة.

فلهؤلاء نقول إن هذا الشك لا ضرر منه ولا بأس به، لا لأن الشك مصدر اليقين ليس غير، بل لأنه قد آن للأدب العربي وعلموه أن تقوم على أساس متين. وخير للأدب العربي أن يزال منه في غير رفق ولا لين ما لا يستطيع الحياة ولا يصلح لها من أن يبقى مثقلاً بهذه الأثقال التي تضر أكثر مما تنفع، وتعوق عن الحركة أكثر مما تمكن منها.

ولسنا نخشى على القرآن من هذا النوع من الشك والهدف

بأساً، فنحن نخالف أشد الخلاف أولئك الذين يعتقدون أن القرآن في حاجة إلى الشعر الجاهلي لتصح عريته وثبت ألفاظه. نخالفهم في ذلك أشد الخلاف لأن أحداً لم ينكر عرية النبي فيما نعرف، ولأن أحداً لم ينكر أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه تلى عليهم آياته. وإذا لم ينكر أحد أن النبي عربي، وإذا لم ينكر أحد أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه، فأي خوف على عرية القرآن من أن يبطل هذا الشعر الجاهلي أو هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين؟ وليس بين أنصار القديم أنفسهم من يستطيع أن ينازع في أن المسلمين قد احتاطوا أشد الاحتياط في رواية القرآن وكتابته ودرسه وتفسيره حتى أصبح أصدق نص عربي قديم يمكن الاعتماد عليه في تدوين اللغة العربية وفهمها. وهم لم يحفلوا برواية الشعر ولم يحتاطوا فيها، بل انصرفوا عنها في بعض الأوقات طائعين أو كارهين، ولم يراجعوها إلا بعد فترة من الدهر وبعد أن عبث النسيان والزمان بما كان قد حفظ من شعر العرب في غير كتابة ولا تدوين. فأيهما أشد إكباراً للقرآن وإجلالاً له وتقديساً لنصوصه وإيماناً بعريته: ذلك الذي يراء وحده النص الصحيح الصادق الذي يستدل بعريته القاطعة على تلك العرية المشكوك فيها، أم ذلك الذي يستدل على عرية القرآن بشعر كان يرويه ويتحله في غير احتياط ولا تحفظ قوم منهم الكذاب ومنهم الفاسق ومنهم المأجور ومنهم صاحب اللهو والعبث؟

أما نحن فمطمئنون إلى مذهبنا مبقتنعون أن الشعر الجاهلي أو
 كثرة هذا الشعر الجاهلي لا تثقل شيئاً ولا تدل على شيء إلا ما
 قدمنا من العبث والكذب والانتحال، وأن الوجه - إذا لم يكن بد
 من الاستدلال بنص على نص - إنما هو الاستدلال بتصريح
 القرآن على عريضة هذا الشعر لا بهذا الشعر على عريضة القرآن.

١٨ مارس سنة ١٩٢٦م

قرار النيابة فى قضية

كتاب « فى الشعر الجاهلى »

محمد نور

رئيس نيابة مصر

نحن محمد نور رئيس نيابة مصر ..

من حيث إنه بتاريخ ٣٠ مايو سنة ١٩٢٦ تقدم بلاغ من الشيخ خليل حسنين الطالب بالقسم العالي بالأزهر لسعادة النائب العمومي يتهم فيه الدكتور طه حسين الأستاذ بالجامعة المصرية بأنه ألّف كتاباً أسماه «في شعر الجاهلي» ونشره على الجمهور، وفي هذا الكتاب طعنٌ صريح في القرآن العظيم حيث نسب الخرافة والكذب لهذا الكتاب السماوي الكريم إلى آخر ما ذكره في بلاغه.

وبتاريخ ٥ يونيو سنة ١٩٢٦ أرسل فضيلة شيخ الجامع الأزهر لسعادة النائب العمومي خطاباً يبلغ به تقريراً رفعه علماء الجامع الأزهر عن كتاب ألفه طه حسين المدرس بالجامعة المصرية أسماه

(*) سبق نشر هذا النص للمرة الأولى في كتاب «محاكمة طه حسين» لخيري شلبي.

(*) مجلة القاهرة العدد ١٤٩ أبريل ١٩٩٥ .

قرار النيابة في قضية كتاب

«في الشعر الجاهلي» كذب فيه القرآن صراحة، وطعن فيه على النبي ﷺ وعلى نسب الشريف، وأهاج بذلك ثائرة المتدينين وأتى فيه بما يخل بالنظم العامة ويدعو الناس للفوضى، وطلب اتخاذ الوسائل القانونية الفعالة الناجعة ضد هذا الطعن على دين الدولة الرسمي وتقديمه للمحاكمة، وقد أرفق بهذا البلاغ صورة من تقرير أصحاب الفضيلة العلماء الذي أشار إليه في كتابه. ويتأريخ ١٤ سبتمبر سنة ١٩٢١ تقدم إلينا بلاغ آخر من حضرة «عبد الحميد البنان» أفندى عضو مجلس النواب؛ ذكر فيه أن الأستاذ طه حسين المدرس بالجامعة المصرية نشر ووزع وعرض للبيع في المحافظ والمحلات العمومية كتاباً أسماه «في الشعر الجاهلي» طعن وتعدي في على الدين الإسلامي - وهو دين الدولة - بعبارات صريحة واردة في كتابه سبّته في التحقيقات .

وحيث إنه نظراً لتغيب الدكتور طه حسين خارج القطر المصري قد أرجأنا التحقيق إلى ما بعد عودته، فلما عاد بدأنا التحقيق بتاريخ ١٩ أكتوبر سنة ١٩٢٦ فأخذنا أقوال المبلّغين جملة بالكيفية المذكورة بمحضر التحقيق، ثم استجوبنا المؤلف. وبعد ذلك أخذنا في دراسة الموضوع بقدر ما سمحت لنا الحالة .

وحيث إنه اتضح من أقوال المبلّغين أنهم ينسبون للمؤلف أنه طعن على الدين الإسلامي في مواضع أربعة من كتابه :

الأول : أن المؤلف أهان الدين الإسلامي بتكذيب القرآن في إخباره عن إبراهيم وإسماعيل حيث ذكر في ص ٢٦ من كتابه^(١) «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها، ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الإسلام واليهود والقرآن والتوراة من جهة أخرى إلى آخر ما جاء في هذا الصدد».

الثاني : ما تعرض له المؤلف في شأن القراءات السبع المجمع عليها والثابتة لدى المسلمين جميعاً، وأنه في كلامه عنها يزعم عدم

(١) الطبعة الحالية دار رؤية ص ٨٣ .

إنزالها من عند الله، وأن هذه القراءات إنما قرأتها العرب حسب ما استطاعت لا كما أوحى الله بها إلى نبيه مع أن معاشر المسلمين يعتقدون أن كل هذه القراءات مروية عن الله تعالى على لسان النبي ﷺ.

الثالث : ينسبون للمؤلف أنه طعن في كتابه على النبي ﷺ طعناً فاحشاً من حيث نسيه فقال في ص ٧٢ من كتابه^(٢): «ونوع آخر من تأثير الدين في التحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين، وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أمرته ونسبه إلى قريش، فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون صفوة بني هاشم وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي وأن تكون قصي صفوة قريش وقريش صفوة مضر ومضر صفوة عدنان وعدنان صفوة العرب والعرب صفوة الإنسانية كلها». وقالوا إن تعدد المؤلف بالتعريض بنسب النبي ﷺ والتحقيق من قدره تعدد على الدين وجرم عظيم يسيء إلى المسلمين والإسلام فهو قد اجتراً على أمر لم يسبقه إليه كافر ولا مشرك.

الرابع : أن الأستاذ المؤلف أنكر أن للإسلام أولية في بلاد العرب وأنه دين إبراهيم إذ يقول في ص ٨٠^(٣): «أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للإسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي، وأن خلاصة الدين الإسلامي وصفوته هي خلاصة

(٢) الطبعة الحالية دار رؤية ص ١٣٦ .

(٣) الطبعة الحالية دار رؤية ص ١٣٩ .

الدين الحق الذي أوحاه الله إلى الأنبياء من قبل» . . إلى أن قال في ص ٨١ «وشاعت في العرب أثناء ظهور الإسلام وبعدة فكرة أن الإسلام يُجدّد دين إبراهيم، ومن هنا أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور، ثم أعرضت عنه لما أضلّها به المُضِلّون وانصرفت إلى عبادة الأوثان» . . إلى آخر ما ذكره في هذا الموضوع .

ومن حيث إن العبارات التي يقول المبلّغون إن فيها طعنًا على الدين الإسلامي إنما جاءت في كتاب في سياق الكلام على موضوعات كلها مُتعلّقة بالغرض الذي أُلّف من أجله، فلأجل الفصل في هذه الشكوى لا يجوز انتزاع تلك العبارات من موضعها والنظر إليها مُنفصلة، وإنما الواجب توصلاً إلى تقديرها تقديرًا صحيحًا بحثها حيث هي في موضوعها من الكتاب ومناقشتها في السياق الذي وردت فيه، وبذلك يمكن الوقوف على قصد المؤلف منها وتقدير مسؤوليته تقديرًا صحيحًا .

عن الأمر الأول

من حيث إنه ما يُلفت النظر ويستحق البحث في كتاب «في الشعر الجاهلي» من حيث علاقته بموضوع هذه الشكوى، إنما هو ما تناوله المؤلف بالبحث في الفصل الرابع تحت عنوان «الشعر الجاهلي واللغة» من ص ٢٤ إلى ص ٣٠^(٤) .

(٤) الطبعة الخالية دار رؤية من ص ٨١ حتى ص ٨٧ .

ومن حيث إن المؤلف بعد أن تكلم في الفصل الثالث من كتابه على أن الشعر المأثور بأنه جاهلي لا يمثل الحياة الدينية والعقلية للعرب الجاهليين، وأراد في الفصل الرابع أن يقدم ما لديه من الأدلة على عدم التسليم بصحة الكثرة المطلقة من الشعر؛ فقال إن هذا الشعر بعيد كل البعد عن أن يمثل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه.

وحيث إن المؤلف أراد أن يُدلل على صحة هذه النظرية فرأى بحق من الواجب عليه أن يبدأ بتعريف اللغة الجاهلية فقال: «ولنجهد في تعريف اللغة الجاهلية هذه، ما هي؟ أو ماذا كانت في العصر الذي يزعم الرواة أن شعرهم الجاهلي هذا قد قيل فيه». وقد أخذ في بحث هذا الأمر فقال: «إن الرأي الذي اتفق عليه الرواة أو كادوا يتفقون عليه، هو أن العرب ينقسمون إلى قسمين؛ قحطانية منازلهم الأولى في اليمن، وعدنانية منازلهم الأولى في الحجاز، وهم متفقون على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله فطروا على العربية فهم العاربة، وعلى أن العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتساباً، كانوا يتكلمون لغة أخرى هي العبرانية أو الكلدانية، ثم تعلموا لغة العرب العاربة فمحت لغتهم الأولى من صدورهم وثبتت فيها هذه اللغة الثانية المستعارة وهم متفقون على أن هذه العدنانية المستعربة إنما يتصل نسبها بإسماعيل بن إبراهيم، وهم يروون حديثاً يتخذونه أساساً لكل هذه النظرية خلاصته أن أول من تكلم العربية ونسى لغة أبيه هو إسماعيل بن إبراهيم.

وبعد أن فرغ من تقرير ما اتفق عليه الرواة في هذه النقطة قال :
 «إن الرواة يتفقون أيضاً على شيء آخر، وهو أن هناك خللاً قوياً
 بين لغة حمير وبين لغة عدنان مستنداً إلى ما روى عن أبي عمرو
 ابن العلاء من أنه كان يقول : «ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم
 بلغتنا» وعلى أن البحث الحديث قد أثبت خللاً جوهرياً بين اللغة
 التي كان يصطنعها الناس في جنوب البلاد العربية، واللغة التي
 كانوا يصطنعونها في شمال هذه البلاد وأشار إلى وجود نقوش
 ونصوص تثبت هذا الخلاف في اللفظ وفي قسوع النحو
 والتصريف بعد ذلك حاول المؤلف حل هذه المسألة بسؤال إنكاري
 فقال : «إذا كان أبناء إسماعيل قد تعلموا العربية من العرب
 العاربة فكيف بعد ما بين اللغتين لغة العرب العاربة ولغة العرب
 المستعربة، ثم قال إنه واضح جداً لمن له إلمام بالبحث التاريخي
 عامة ويدرس الأفاصيص والأساطير خاصة أن هذه النظرية مكلفة
 مصطنعة في عصور متأخرة دعت إليها حاجة دينية أو اقتصادية أو
 سياسية».

ثم قال بعد ذلك : «التوراة أن تُحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل
 وللقرآن أن يُحدثنا أيضاً عنهما، ولكن ورود هذين الاسمين في
 التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن
 إثبات هذه القصة التي تُحدث بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى
 مكة ونشأة العرب المستعربة فيها». وظاهر من إيراد المؤلف هذه
 العبارة أن يُعطي دليلاً شيئاً من القوة بطريقة التشكيك في وجود

إبراهيم وإسماعيل التاريخي، وهو يرمي بهذا القول إنه ما دام إسماعيل وهو الأصل في نظرية العرب العاربة والعرب المستعربة مشكوكًا في وجوده التاريخي، فمن باب أولى ما ترتّب على وجوده مما يرويه الرواة. أراد المؤلف أن يوهّم بأن لرايه أساسًا فقال: «ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعًا من الخيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى». ثم أخذ ييسط الأسباب التي يقنّ أنها تبرر هذه الخيلة إلى أن قال: «أمر هذه القصة إذن واضح فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام واستغلها الإسلام بسبب ديني وسياسي أيضًا، وإذن فيستطيع التاريخ الأدبي واللغوي ألا يحفل بها عندما يريد أن يتعرّف أصل اللغة الفصحى، وإذن فيستطيع أن يقول إن الصلة بين اللغة العربية الفصحى التي كانت تتكلمها العدنانية واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأي لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة، وأن قصة العاربة والمستعربة وتعلم إسماعيل العربية من جرحهم، كل ذلك أحاديث أساطير لا خطر له ولا غناء فيه وهنا يجب أن نلاحظ على الدكتور المؤلف الكتاب «١» أنه خرج من بحثه هذا عاجزًا كل العجز عن أن يصل إلى غرضه الذي عقد هذا الفصل من أجله، وبيان ذلك أنه وضع في أول الفصل سؤالاً وحاول الإجابة عليه، وجواب هذا السؤال في الواقع هو الأساس الذي يجب أن يرتكز عليه في التدليل على صحة

رأيه، هو يريد أن يُدلل على أن الشعر الجاهلي بعيد كل البعد عن أن يمثل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه، ويديهي أنه للوصول إلى هذا الغرض يتعين على الباحث تحضير ثلاثة أمور :

١ - الشعر الذي يريد أن يُسرهن على أنه منسوب بغير حق للجاهلية .

٢ - الوقت الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه .

٣ - اللغة التي كانت موجودة فعلاً في الوقت المذكور .

وبعد أن تنتهياً له هذه المواد يُجرى عملية المقارنة فيوضح الاختلافات الجوهرية بين لغة الشعر وبين لغة الزمن الذي رُوي أنه قيل فيه . ويستخرج بهذه الطريقة الدليل على صحة ما يدّعيه . لذا تتضح أهمية السؤال الذي وضعه بقوله : «لنجهل في تعرف اللغة الجاهلية هذه، ما هي أو ما إذا كانت في العصر الذي يزعم الرواة أن شعرهم الجاهلي هذا قد قيل فيه» . وتتضح أهمية الإجابة عنه .

ولكن الأستاذ المؤلف وضع السؤال وحاول الإجابة عنه وتطرق في بحثه إلى الكلام على مسائل في غاية الخطورة صدم بها الأمة الإسلامية في أعز ما لديها من الشعور، ولوثة نفسه بما تناوله من البحث في هذا السبيل بغير فائدة ولم يوفق إلى الإجابة، بل قد خرج من البحث من هذا السبيل بغير فائدة ولم يوفق إلى الإجابة، بل قد خرج من البحث بغير جواب اللهم إلا

قوله : «إن الصلة بين اللغة العدنانية وبين اللغة الضحطانية، إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأى لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة». وبديهي أن ما وصل إليه ليس جواباً عن السؤال الذي وضعه، وقد نوقش في التحقيق في هذه المسألة فلم يستطع رد هذا الاعتراض، ولا يمكن الاقتناع بما ذكره في التحقيق من أنه كتب الكتاب للإحصائيين من المستشرقين بنوع خاص، وأن تعريف هاتين اللغتين عند الإحصائيين واضح لا يحتاج إلى أن يُذكر لأن قوله هنا عاجز عن الجواب، كما أن قوله إن اللغة الجاهلية في رأيه ورأى القدماء والمستشرقين لغتان متباينتان لا يمكن أن يكون جواباً عن السؤال الذي وضعه؛ لأن غرضه من السؤال واضح في كتابه إذ قال : «ولنجهتهد في تعرف اللغة الجاهلية هذه ما هي». وقد كان قرر قبل ذلك : «فنحن إذا ذكرنا اللغة العربية نريد بها معناها الدقيق المحدود الذي نحمده في المعاجم حيث نبحث فيها عن لفظ اللغة ما معناه نريد بها الألفاظ من حيث هي ألفاظ تدل على معانيها تستعمل حقيقة مرة ومجازاً مرة أخرى وتتطلب تطوراً مُلائماً لمتنفسات الحياة التي يحيها أصحاب هذه اللغة، فبعد أن حدد هو بنفسه معنى اللغة الذي يُريده فلا يمكن أن يُقبل منه ما أجاب به من أن مراده أن اللغة لغتان بدون أن يتعرف على واحدة منهما.

فالمؤلف إذن في واحدة من اثنتين: إما أن يكون عاجزاً وإما أن يكون سيء النية بحيث قد جعل هذا البحث ستاراً ليصل

بواسطته إلى الكلام في تلك المسائل الخطيرة التي تكلم عنها في هذا الفصل، وستكلم فيما بعد عن هذه النقطة عند الكلام على القصد الجنائي .

٢ - أنه استدل على عدم صحة النظرية التي رواها الرواة وهي تقسيم العرب إلى عاربة ومستعربة وتعلم إسماعيل العربية من جرهم، بافتراض وضعه في صيغة سؤال إنكاري. إذا كان أبناء إسماعيل قد تعلّموا العربية من أولئك العرب الذين نسميهم العاربة فكيف بعد ما بين اللغة التي كان يصطنعها العرب العاربة واللغة التي كان يصطنعها العرب المستعربة. يريد المؤلف بهذا أن يقول، لو كانت نظرية تعلم إسماعيل وأولاده العربية من جرهم صحيحة لوجب أن تكون لغة المتعلم كلغة المعلم. وهذا الاعتراض وجيه في ذاته، ولكنه لا يفيد المؤلف في التدليل على صحة رأيه، لأنه نسي أمراً مهماً لا يجوز غض النظر عنه. هو يُشير إلى الاختلافات التي بين لغة حمير ولغة عدنان، وهو يقصد بلغة عدنان التي كانت موجودة وقت نزول القرآن لأنه يرى من الاحتياط العلمي أن يُقرّر أن أقدم نص عربي للغة العدنانية هو القرآن، وهو يعلم أن حمير آخر دول العرب القحطانية، وقد مضى من وقت وجود إسماعيل إلى وقت وجود حمير زمن طويل جداً أي أنه قد انقضى من الوقت الذي يروى أن إسماعيل تعلم فيه اللغة العربية من جرهم إلى الوقت الذي اختاره المؤلف للمقارنة بين اللغتين زمن يتعذر تحديده، ولكنه على كل حال زمن

طويل جداً لا يقل عن عشرين قرناً، فهل يريد المؤلف مع هذا أن يتخذ الاختلافات التي بين اللغتين دليلاً على عدم صحة نظرية الرواة غير حاسب حساباً للتطور الواجب حصوله في اللغة بسبب مضي هذا الزمن الطويل وما يستدعيه توالي العصور من تتابع الحوادث واختلاف الظروف؟ إن الأستاذ قد أخطأ في استنتاجه بغير شك. ونستطيع - إذن - أن نقول إن استنتاجه لا يصلح دليلاً على فساد نظرية الرواة التي يريد أن يهدمها، وأنه إذا ما ثبت وجود اختلاف مهما كان مداه بين اللغتين، فإن هذا لا ينفي صحة الرواية التي يرويها الرواة من حيث تعلم إسماعيل العربية من جرحهم، ولا يضيرها أن الأستاذ المؤلف ينكرها بغير دليل لأن طريقة الإنكار والتشكك بغير دليل طريقة سهلة جداً في تناول كل إنسان عالماً كان أو جاهلاً.

على أننا نلاحظ أيضاً على المؤلف أنه لم يكن دقيقاً في بحثه، وهو ذلك الرجل الذي يتشدد في التمسك بطرق البحث عن أمرين، الأول ما روى عن أبي عمرو بن العلاء من أنه كان يقول، «ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا»، والثاني قوله: «ولدينا الآن نقوش ونصوص تُمكننا من إثبات هذا الخلاف في اللفظ وفي قواعد النحو والتصريف أيضاً».

أما عن الدليل الأول فإن ما رواه أبو عبيد الله بن سلام الجهمي مؤلف «طبقات فحول الشعراء» عن أبي عمرو بن العلاء: «ما لسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا». وقد

يكون للمؤلف مأرب من وراء تفسير هذا النص، على أن الذي نريد أن نلاحظه هو أن ابن سلام ذكر قبيل هذه الرواية في الصفحة نفسها ما يأتي :

«وأخبرني يونس عن أبي عمر قال : «العرب كلها ولد إسماعيل إلا حمير وبقايا جرهم». - راجع ص ٨ من كتاب طبقات الشعراء طبعة مطبعة السعادة - فواجب على المؤلف إذن وقد اعتمد صحة العبارة الأولى أن يُسلم أيضاً بصحة العبارة الثانية، لأن الراوي واحد والمروي عنه واحد. وتكون نتيجة ذلك أنه فسّر ما اعتمد عليه من أقوال أبي عمرو بن العلاء بغير ما أراد، بل فسره بعكس ما أراد، ويتمين إسقاط هذا الدليل .

وأما عن الدليل الثاني؛ فإن المؤلف لم يتكلم عنه بأكثر من قوله : «ولدينا الآن نقوش ونصوص تُمكننا من إثبات هذا الخلاف». فأردنا عند استجوابه أن نستوضحه ما أجمل فعجز، وليس أدلّ على هذا العجز من أن نذكر هنا ما دار في التحقيق من المناقشة بشأن هذه المسألة :

س : هل يمكن لحضرتكم الآن تعريف اللغة الجاهلية الفصحى وعلى لغة حمير وبيان الفرق بين لغة حمير ولغة عدنان ومدى هذا الفرق، وذكر بعض أمثلة تساعدنا على فهم ذلك ؟

ج - قلت إن اللغة الجاهلية في رأيي ورأي القدماء والمستشرقين لغتان متبايتان على الأقل، أولهما لغة حمير وهذه

اللغة قد درست ووضعت لها قواعد النحو والصرف والمعاجم، ولم يكن شيء من هذا معروف قبل الاكتشافات الحديثة، وهي كما قلت مخالفة للغة العربية الفصحى التي سألتكم عنها مخالفة جوهرية في اللفظ والنحو وقواعد الصرف، وهما إلى اللغة الحبشية القديمة أقرب منها إلى اللغة العربية الفصحى، وليس من شك في أن الصلة بينها وبين لغة القرآن والشعر كالصلة بين السريانية وبين هذه اللغة القرآنية. فأما إيراد النصوص والأمثلة فيحتاج إلى ذاكرة لم يهبها الله لي، ولا بد من الرجوع إلى الكتب المدونة في هذه اللغة.

س - هل يمكن لحضرتكم أن تبينوا لنا هذه المراجع أو تقدموها لنا ؟

ج - أنا لا أقدم شيئاً .

س - هل يمكن لحضرتكم أن تبينوا إلى أي وقت كانت موجودة اللغة الحميرية ومبدأ وجودها إن أمكن ؟

ج - مبدأ وجودها ليس من السهل تحديده ولكن لا شك في أنها كانت معروفة تكتب قبل القرن الأول للمسيح، وظلت تتكلم إلى ما بعد الإسلام، ولكن ظهور الإسلام وسيادة اللغة القرشية قد محيا (محوا) هذه اللغة شيئاً فشيئاً كما محيا (محوا) غيرها من اللغات المختلفة في البلاد العربية وغير العربية وأقرأ مكانها لغة القرآن .

س - هل يمكن لحضرتكم أيضًا أن تذكروا لنا مبدأ اللغة العدنانية ولو بوجه التقريب ؟

ج- ليس من السهل معرفة مبدأ اللغة العدنانية، وكل ما يمكن أن يُقال بطريقة عملية هو أن لدينا نقوشًا قليلة جدًا يرجع عهدها إلى القرن الرابع للميلاد، وهذه النقوش قريبة من اللغة العدنانية ولكن المستشرقين يرون أنها لهجة قبطية، وإذن فقد يكون من احتياط العلم أن نرى أقدم نص عربي يمكن الاعتماد عليه من الوجهة العلمية إلى الآن إنما هو القرآن حتى نستكشف نقوشًا أظهر وأكثر مما لدينا .

س - هل تعتقدون حضرتكم أن اللغة سواء كانت اللغة الحميرية أو اللغة العدنانية كانت باقية على حالها من وقت نشأتها أو حصل فيها تغيير بسبب تمادي الزمن والاختلاط ؟

ج- ما أظن أن لغة من اللغات تستطيع أن تبقى قرونًا دون أن تتطور ويحصل فيها التغيير الكثير .

ونحن مع هذا لا نريد أن ننفي وجود اختلاف بين اللغتين ولا نقصد أن نعيب على المؤلف جهله بهذه الأمور فإنها في الحقيقة مازالت من المجاهل، وما وصل إليه المستشرقون من الاستكشافات لا يثير الطريق، وإنما الذي نريد أن نُسجله عليه هو أنه بنى أحكامه على أساس مازال مجسولاً، إذ إنه يقرر بجرأة في آخر الفصل الذي نتكلم بشأنه «والنتيجة لهذا البحث كله تردنا إلى الموضوع

الذي ابتدأنا به منذ حين وهو أن هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية ولا يمكن أن يكون صحيحاً، ذلك لأننا نجد بين هؤلاء الشعراء الذين يضيفون إليهم شيئاً كثيراً من الشعر الجاهلي قوماً ينسبون إلى عرب اليمن إلى هذه القحطانية العاربة التي كانت تتكلم لغة غير لغة القرآن والتي كان يقول عنها أبو عمرو بن العلاء إن لغتنا مخالفة للغة العرب، والتي أثبت البحث الحديث أنها لغة أخرى غير اللغة العربية - فمتى قال أبو عمرو بن العلاء إنها لغة مخالفة للغة العرب؟ لقد أشرنا إلى التغيير الذي أحدثه المؤلف فيما روى عن أبي عمرو حيث حذف من روايته . وقلنا قد يكن للمؤلف مأرب من وراء هذا التغيير، فهذا هو مأربه إن الأستاذ حرّف في الرواية عمداً ليصل إلى تقرير هذه النتيجة .

ويقول المؤلف أيضاً والتي أثبت البحث الحديث أن لها لغة أخرى غير اللغة العربية - وقد أثبتنا فيما سلف أنه عجز في إثبات هذه المسألة عن إثبات ما يدّعيه - ومن الغريب أنه عندما بدأ البحث اكتفى بأن قال: «ولدينا الآن نقوش ونصوص تمكّننا من إثبات هذا الخلاف في اللفظ وفي قواعد النحو والتصريف أيضاً، ولكنه انتهى بأن قرّر بأن البحث الحديث أثبت أن لها لغة أخرى غير اللغة العربية !!!

قرر الأستاذ في التحقيق أنه لا شك في أن اللغة الحميرية ظلت تُتكلّم إلى ما بعد الإسلام، فإن كانت هذه اللغة هي لغة أخرى عبر اللغة العربية كما يوهّم أنه انتهى به بحته، فهل له أن يفهمنا كيف استطاع عرب اليمن فهم القرآن وحفظه وتلاوته ؟

نحن نُسَلِّم بأنه لا بد من وجود اختلافات بين لغة حمير وبين لغة عدنان، بل ونقول إنه لا بد من وجود شيء من الاختلافات بين بعض القبائل وبين البعض الآخر ممن يتكلمون لغة واحدة من اللغتين المذكورتين، ولكنها على كل حال اختلافات لا تُخرجها عن العربية، وهذه الاختلافات هي التي قصدها أبو عمرو بن العلاء بقوله: «ما لسان حمير بلساننا»، والمؤلف لا يستطيع أن يُنكر الاختلاط الذي لا بد منه بين القبائل المختلفة خصوصاً في أمة متنقلة بطبيعتها كالأمة العربية، ولا بد لها جميعاً من لغة عامة تفهم بها هي اللغة الأدبية، وقد أشار هو بنفسه إليها في ص ١٧ من كتابه^(٥) حيث قال عن القرآن:

«ولكنه كان كتاباً عربياً لغته هي اللغة العربية الأدبية التي كان يصطنعها الناس في عصره أي في العصر الجاهلي». وهذه اللغة الأدبية هي لغة الكتابة ولغة الشعر، والمؤلف نفسه عندما تكلم في الفصل الخامس عشر عن الشعر الجاهلي واللهجات بحث في ص ٣٥ و ٣٦ و ٣٧^(٦) بحثاً يزيد هذا المعنى وإن كان يدعى بغير دليل أن الإسلام قد فرض على العرب جميعاً لغة عامة واحدة هي لغة قریش مع أنه سبق أن ذكر في ص ١٧^(٧) أن لغة القرآن هي اللغة العربية الأدبية التي كان يصطنعها الناس في عصره أي في العصر

(٥) الطبعة الحالية دار رؤية ص ٧٤ .

(٦) الطبعة الحالية دار رؤية ص ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ .

(٧) الطبعة الحالية دار رؤية ص ٧٤ .

الجاهلي، فلم لا تكون لهذه اللهجة الأدبية السيادة العامة من قبل نزول القرآن بزمان طويل، وكيف يستطيع هو هذا التحديد وعلام يستند ؟.

يتضح مما تقدم أن عدم ظهور خلاف في اللغة لا يدل في ذاته حتمًا على عدم صحة الشعر. ونحن لا نريد بما قدمنا أن نتولى الدفاع عن صحة الشعر الجاهلي إذ إن هذه المسألة ليست حديثة العهد ابتدعها المؤلف، وإنما هي مسألة قديمة قررها أهل الفن والشعر كما قال «ابن سلام» صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات وهو يحتاج في تمييزه إلى خبير كاللؤلؤ والياقوت لا يعرف بصناعة ولا وزن دون المعاينة ممن يبصره - ولكن الذي نريد أن نشير إليه إنما هو الخطأ الذي اعتاد أن يرتكبه المؤلف في أبحاثه حيث بدأ بافتراض يتخيله ثم ينتهي بأن يرتب عليه قواعد كأنها حقائق ثابتة كما فعل في أمر الاختلافات بين لغة حمير وبين لغة عدنان، ثم في مسألة إبراهيم وإسماعيل وهجرتهم إلى مكة وبناء الكعبة إذ بدأ فيها بإظهار الشك ثم انتهى باليقين. بدأ بقوله : «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكتفي لإثبات وجودهما التاريخي فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل ابن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها»، إلى هنا أظهر الشك لعدم قيام الدليل التاريخي في نظره، كما تتطلبه الطرق الحديثة ثم انتهى بأن

قرر في كثير من الصراحة : إن ضعف هذه القصة إذن واضح فهي حديثة العهد ظهرت قبل الإسلام واستغلها الإسلام لسبب ديني ... إلخ . . فما هو الدليل الذي انتقل به الشك إلى اليقين ؟

هل دليله هو قوله «نحن مضطرون إلى أن نرى في القصة نوعاً من الخيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى؟ وأن أقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة إنما هو ذلك العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويبنون فيه المستعمرات ... إلخ - وأن ظهور الإسلام وما كان من الخصومة بينه وبين وثنية العرب من غير أهل الكتاب قد اقتضى أن تثبت الصلة بين المدن الجديدة وبين ديانتى النصراني واليهود، وأنه مع ثبوت الصلة الدينية يحسن أن تؤيدها صلة مادية ... إلخ .

إذا كان الأستاذ المؤلف يرى أن ظهور الإسلام قد اقتضى أن تثبت الصلة بينه وبين ديانتى اليهود والنصارى، وأن القرابة المادية الملفقة بين العرب وبين اليهود لازمة لإثبات الصلة بين الإسلام وبين اليهودية فاستغلها لهذا الغرض، فهل له أن يبين السبب في عدم اهتمامه أيضاً بمثل هذه الخيلة لتوثيق الصلة بين الإسلام وبين النصرانية؟ وهل عدم اهتمامه هذا معناه عجزه أو استهائه بأمر النصرانية ؟ وهل من يريد توثيق الصلة مع اليهود بأي ثمن، حتى باستغلال التلقيق هو الذي يقول عنهم في القرآن : «لتجدن أشد

الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا». إن الأستاذ
ليعجز حقًا عن تقديم هذا البيان إذ إن كل ما ذكره في هذه المسألة
إما هو خيال في خيال وكل ما استند إليه من الأدلة هو :

- ١ - فليس ببعيد أن يكون . .
- ٢ - فما الذي يمنع . .
- ٣ - ونحن نعتقد . . .
- ٤ - وإذن فليس ما يمنع قريشًا من أن تقبل هذه الأسطورة.
- ٥ - وإذن فنستطيع أن نقول !!!

فالأستاذ المؤلف في بحثه إذا رأى إنكار شيء يقول لا دليل
عن الأدلة التي تتطلبها الطرق الحديثة للبحث حسب الخطة التي
رسمها في منهج البحث، وإذا رأى تقرير أمر لا يدل عليه بغير
الأدلة التي أحصيتها له وكفى بقوله حجة .

سئل الأستاذ في التحقيق عن أصل هذه المسألة «أي تلفيق
القصة» وهل هي من استنتاجه أو نقلها . فقال : «فرض فرضته
أنا دون أن أطلع عليه في كتاب آخر، وقد أخبرت بعد أن ظهر
الكتاب أن شيئًا مثل هذا الفرض يوجد في بعض كتب المبشرين،
ولكن لم أفكر فيه حتى بعد ظهور كتابي»، على أنه سواء كان هذا
الفرض من تخيله كما يقول : أو من نقله عن ذلك المبشر الذي
يستتر تحت اسم «هاشم العريبي» فإنه كلام لا يستند إلى دليل ولا
قيمة له، على أننا نلاحظ أن ذلك المبشر مع ما هو ظاهر من مقاله

من غرض الطعن على الإسلام كان في عباراته أظرف من مؤلف كتاب «الشعر الجاهلي» لأنه لم يتعرض للشك في وجود إبراهيم وإسماعيل بالذات وإنما اكتفى بأن أنكر أن إسماعيل أبو العرب العدنانيين، وقال إن حقيقة الأمر في قصة إسماعيل أنها دسيسة لفقها قدماء اليهود للعرب تزلزلاً إليهم . . . إلخ، كما نلاحظ أيضاً أن ذلك الميثر قد يكون له عذره في سلوك هذا السبيل لأن وظيفته التيسير لديته وهذا غرضه الذي يتكلم فيه ولكن ما عذر الأستاذ المؤلف في طرق هذا الباب وما هي الضرورة التي ألجأته إلى أن يرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة إلخ .

وإن كان المتسامح يرى له بعض العذر في التشكك الذي أظهره أولاً اعتماداً على عدم وجود الدليل التاريخي كما يقول فما الذي دعاه إلى أن يقول في النهاية بعبارة تفيد الجزم : إن هذه القصة إذن واضح فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام واستغلها الإسلام لسبب ديني واضح . . . إلخ . مع اعترافه في التحقيق بأن المسألة فرض افتراضه ؟

يقول الأستاذ إنه إن صح افتراضه فإن القصة كانت شائعة بين العرب قبل الإسلام فلما جاء الإسلام استغلها وليس ما يمنع أن يتخذها الله في القرآن وسيلة لإقامة الحججة على الخصوم المسلمين كما اتخذ غيرها من القصص التي كانت معروفة وسيلة إلى الاحتجاج أو إلى الهداية - وهاشم العربي يقول في مثل هذا : ولما ظهر محمد رأى المصلحة في إقرارها فأقرها وقال للعرب إنه

قرار النباية في قضية كتاب

إنما يدعوهم إلى ملة جدهم هذا الذي يعظونه من غير أن يعرفوه
فسبحان من أوجد هذا التوافق بين الخواطر ...

إن الأستاذ المؤلف أخطأ فيما كتب وأخطأ أيضاً في تفسير ما
كتب وهو في هذه النقطة قد تعرض بغير شك لتصوُّص القرآن
وليس في وسعه الهرب بإدعائه البحث العلمي منفصلاً عن الدين،
فليفسر لنا إذن قوله تعالى في سورة النساء : ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ
كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ
وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ
وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ ... ﴾ إلخ ﴿ وقوله في سورة مريم : ﴿ وَادْكُرْ
فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا ﴾ و ﴿ وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ
إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا ﴾ وفي سورة آل
عمران ﴿ قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ
وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى
وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ وغير
ذلك من الآيات القرآنية الكثيرة التي ورد فيها ذكر إبراهيم
وإسماعيل، لا على سبيل المثال كما يدعى حضرته، وهل عقل
الأستاذ سليم بأن الله سبحانه وتعالى يذكر في كتابه أن إبراهيم نبي
وأن إسماعيل رسول نبي مع أن القصة ملفقة، وماذا يقول حضرته
في موسى وعيسى وقد ذكرهما الله سبحانه وتعالى في الآية
الآخيرة مع إبراهيم وإسماعيل وقال في حقهم جميعاً لا نُفَرِّقُ بَيْنَ
أَحَدٍ مِنْهُمْ، وهل يرى حضرته أن قصة موسى وعيسى من

الاساطير أيضاً قد ذكرها الله وسيلة للاحتجاج أو للهداية كما فعل في قصة إبراهيم وإسماعيل ما دامت الآية تقضي بالآلا تُفرّق بين أحد منهم، الحق أن المؤلف في هذه المسألة يتخبط بتخبط الطائش ويكاد يعترف بخطئه لأن جوابه يشعر بهذا عندما سألتناه في التحقيق عن السبب الذي دعاه أخيراً لأن يُقرّر بطريقة تفيد الجزم بأن القصة حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام فقال في ص ٣٧ من محضر التحقيق : «هذه العبارة إذا كانت تفيد الجزم فهي إنما تفيد إن صح الفرض الذي قامت عليه وربما كان فيها شيء من الغلو ولكنني أعتقد أن العلماء جميعاً عندما يفترضون فروضاً علمية يبيحون لأنفسهم مثل هذا النحو من التعبير، فالواقع إنهم مقتنعون فيما بينهم وبين أنفسهم بأن فروضهم راجحة» .

والذي نراه أن موقف الأستاذ المؤلف هنا لا يختلف عن موقف الأستاذ «هوار» حين يتكلم عن شعر أمية بن أبي الصلت وقد وصف المؤلف نفسه هذا الموقف ص ٨٢ و ٨٣ من كتابه^(٨) بقوله : «مع أنني من أشد الناس إعجاباً بالأستاذ «هوار» وبطائفة من أصحابه المستشرقين ربما ينتهون إليه في كثير من الأحيان من النتائج العلمية القيمة في تاريخ الأدب العربي التي يتخذونها للبحث، فإني لا أستطيع أن أقرأ مثل هذا الفصل دون أن أعجب كيف يتورط العلماء أحياناً في مواقف لا صلة بينها وبين العلم» .

حقاً إن الأستاذ المؤلف قد تورط في هذا الموقف الذي لا صلة

(٨) الطبعة الخالية دار رؤية ص ١٤٢ .

بينه وبين العلم بغير ضرورة يقتضيها بحثه ولا فائدة يريدها لأن النتيجة التي وصل إليها من بحثه وهي قوله «إن الصلة بين اللغة العدنانية وبين اللغة القحطانية كالصلة بين العربية وأي لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة، وأن قصة العاربة والمستعربة وتعلم إسماعيل العربية من جرهم كل ذلك حديث أساطير لا خطر له ولا غناء فيه، ما كانت تستدعي التشكك في صحة إخبار القرآن عن إبراهيم وإسماعيل وبنائهما الكعبة ثم الحكم بعدم صحة القصة وباستغلال الإسلام لها لسبب ديني .

ونحن لا نفهم كيف أباح المؤلف لنفسه أن يخلط بين الدين وبين العلم وهو القائل بأن الدين يجب أن يكون بمعزل عن هذا النوع من البحث الذي هو بطبيعته قابل للتغيير والنقض والشك والإنكار «ص ٢٢ من محضر التحقيق» . وإنما حين تفصل بين العلم والدين نضع الكتب السماوية موضع التقديس ونعصمها من إنكار المتكررين وطعن الطاعنين «ص ٢٤ من محضر التحقيق» ولا ندري لم يفعل غير ما يقول في هذا الموضوع . لقد سئل في التحقيق عن هذا فقال : «إن الداعي أنني أناقش طائفة من العلماء والآباء والقدماء والمحدثين وكلهم يقولون أن العربية المستعربة قد أخذوا لغتهم عن العرب العاربة بواسطة أبيهم إسماعيل بعد أن هاجر، وهم جميعاً يستدلون على آرائهم بنصوص من القرآن ومن الحديث فليس لي بد من أن أقول لهم إن هذه النصوص لا تلزمنا من الوجهة العلمية.

أما الثابت من نصوص القرآن فقصة الهجرة وقصة بناء الكعبة وليس في القرآن نصوص يستدل بها على تقسيم العرب إلى عاربة ومستعربة، على أن إسماعيل أبو العرب العدنانيين، ولا علسي تعلم إسماعيل العربية من جرهم، ونص الآية التي ثبتت الهجرة ﴿ رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴾ لا يفيد غير إسكان ذرية إبراهيم في وادي مكة أي أن إسماعيل هو جرهم صغير «كنص الحديث» إلى هذا الوادي فنشأ فيه بين أهله وهم من العرب وتعلم هو وأبناؤه لغة من نشئوا بينهم هي العربية، لأن اللغة لا تولد مع الإنسان وإنما تُكتسب اكتساباً، وقد اندمجوا في العرب فصاروا منهم وهذا الاندماج لا يترتب عليه أن يكون جميع العرب العدنانيين من ذريته، إذ الحكم بهذا يقتضي ألا يكون مع إسماعيل أحد منهم حتى لا يوجد غير ذريته، وهو ما لم يقل به أحد - وبأليت الاستاذ المؤلف حذا حذو ذلك المبشر «هاشم العربي» في هذه المسألة حيث قال : «ولا إسماعيل نفسه باب للعرب المستعربة ولا تملك أحد من بنييه على أمة من الأمم، وإنما قصارى أمرهم أنهم دخلوا وهم عدد قليل من قبائل العرب العديدة المجاورة لئنازلهم فاختلطوا بها وما كانوا منها إلا كعصاة في فلاة» - راجع ص ٣٥٦ من كتاب «مقالة في الإسلام» - ولو أن المؤلف فعل هذا لنجا من التورط في هذا الموضوع. أما مسألة بناء الكعبة فلم يفهم

الحكمة في نفيها واعتبارها أسطورة من الأساطير اللهم إلا إذا كان مراده إزالة كل أثر لإبراهيم وإسماعيل، ولكن ما مصلحة المؤلف من هذا ؟ الله أعلم بمراد.

عن الأمر الثاني

من حيث إن المبلغيين ينسبون إلى المؤلف أنه يزعم «عدم إنزال القراءات السبع المجمع عليها والثابتة لدى المسلمين جميعاً» ويقول إن هذه القراءات «إنما قرأتها العرب حسب ما استطاعت لا كما أوصى الله بها إلى نبيه» مع أن معاشر المسلمين يعتقدون أن كل هذه القراءات مروية عن الله تعالى على لسان النبي ﷺ وأن تجده فيها من إمالة وفتح وإدغام وفك ونقل كله مُنزَّل من عند الله تعالى استدلووا على هذا بحديث النبي ﷺ «أقرأت جبريل على حرف فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف» وعلى قوله ﷺ لما تحاكم إليه سيدنا عمر بن الخطاب وهشام بن حكيم بسبب ما ظهر من الاختلاف بين قراءة كل منهما «هكذا أنزلت» إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فافقهوا ما تيسر منه وقالوا إن الحديث وإن كان غير متواتر من حيث السند إلا أنه متواتر من حيث المعنى، وحيث إنه يسحب أن يلاحظ قبل الكلام على عبارة المؤلف أن حديث «أنزل القرآن على سبعة أحرف» قد ورد من رواية نحو عشرين من الصحابة لا ينصه ولكن بمعناه. وقد حصل اختلاف كثير في المراد بالأحرف السبعة فقال بعضهم

إن المراد بالأحرف السبعة الأوجه التي يقع بها الاختلاف في القراءة «راجع كتاب «البيان» لطاهر بن صالح بن أحمد الجزائري طبع المنار - ص ٣٧-٣٨» وقال بعضهم إنها أوجه من المعاني المتضفة بالالفاظ المختلفة نحو : «أقبل وهلم وتعال وعجل وأسرع وانظر وأخر وأسهل ونحوه» راجع ص ٣٩ وما بعدها من الكتاب المذكور، وقال بعضهم إنها أمر وزجر وترغيب وترهيب وجدل وقصص ومثل «ص ٤٧» وقال بعضهم إنها سبع لغات متفرقة في القرآن لسبعة أحياء من قبائل العرب مختلفة الألسن «ص ٤٩»، وقال بعضهم إن المراد بالسبعة الأحرف سبعة أوجه في أداء التلاوة وكيفية النطق بالكلمات التي فيها من إدغام وإظهار وتقخيم وترقيق وإمالة وإشباع ومد وقصر وتشديد وتخفيف وتلين، لأن العرب كانت مختلفة اللغات في هذه الوجوه فسر الله عليهم ليقرأ كان إنسان بما يوافق لغته ويسهل على لسانه «ص ٥٩»، وقال غيرهم خلاف ذلك.

وقد قال «الحافظ أبو حاتم ابن حبان البستي»، اختلف أهل العلم في معنى الأحرف السبعة في خمسة وثلاثين قولاً «ص ٥٩ و ٦٠» وقال الشرف المرسي : «الوجوه أكثرها متداخلة ولا أدرى مستندها ولا عمن نقلت» إلى أن قال : «وقد ظن كثير من العوام أن المراد بها القراءات السبع وهو جهل قبيح» «ص ٦١»، وقال بعضهم هذا الحديث من المشكل الذي لا يدري معناه، وقال آخر والمختار عندي أنه من المتشابه الذي لا يدري تأويله.

ورأى «أبو جعفر محمد بن جرير الطبري» صاحب التفسير الشهير في معنى هذا الحديث إنه أنزل بسبع لغات، وينفي أن يكون المراد بالحديث القراءات لأنه قال فأما ما كان من اختلاف القراءة في رفع حرف وجزء ونصبه وتسكين حرف وتحريكه ونقل حرف إلى آخر مع اتفاق الصورة فمن معنى قول النبي ﷺ «أمرت أن أقرأ القرآن على سبعة أحرف» بمعزل لأنه معلوم أنه لا حرف من حروف القرآن مما اختلفت القراءة في قراءته بهذا المعنى يوجب المراء به كفر المماري به في قول أحد من علماء الأمة . . «راجع الجزء الأول من تفسير القرآن للطبري ص ٢٣ طبع المطبعة الأميرية» .

والمؤلف قد تعرض لهذه المسألة في الفصل الخامس الذي عنوانه «الشعر الجاهلي واللهجات» حيث تكلم عن عدم ظهور اختلاف في اللهجة «يريد باللهجة هنا الاختلافات المحلية في اللغة الواحدة أو ما يسميه الفرنسيون "Dialecte"، أو تباعد في اللغة أو تباين في مذهب الكلام مع أن لكل قبيلة لغتها ومذهبها في الكلام وهو يريد بذلك أن يدل على أن الشعر الذي لم يظهر فيه أثر لهذه الاختلافات لم يصدر عن هذه النقطة قال إن القرآن الذي تلى بلهجة واحدة هي لغة قريش ولهجاتها لم يكدها يتناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات فيه وتباينت تبايناً كثيراً، جدد القراء والعلماء المتأخرون في ضبطه وتحقيقه وأقاموا له علماً أو علوماً خاصة وقد أشار بإيضاح إلى ما يريده

من الاختلاف في القراءات فقال إنما يشير إلى اختلاف آخر يقبله العقل ويُسيغه النقل وتقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع أن تُغيّر حناجرها وألسنتها وشفاهاها لتقرأ القرآن كما كان يتلوّه النبي وعشيرته من قريش فقرأته كما كانت تتكلم فأما حيث لم تكن تميل ومدّت حيث لم تكن تمد وقصرت حيث لم تكن تقصر وسكنت حيث لم تكن تسكن وأدغمت أو أخفت أو نقلت حيث لم تكن تدغم ولا تخفي ولا تنقل .

فالمؤلف لم يتعرض لمسألة القراءات من حيث إنها منزلة أو غير منزلة، وإنما قال كثرت القراءات وتعددت اللهجات وقال إن الخلاف الذي وقع في القراءات تقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع أن تُغيّر حناجرها وألسنتها وشفاهاها فهو بهذا يصف الواقع، وإن صح رأى من قال إن المقصود بالأحرف السبعة هو القراءات السبع فإن هذه الاختلافات التي كانت واقعة فعلاً كانت طبعاً هي السبب الذي دعا إلى الترخيص للنبي ﷺ بأن يقرئ كل قوم بلغتهم حيث قال ﷺ : «أنه قد وسع لي أن أقرئ كل قوم بلغتهم» قال أيضاً : «أنا جبريل فقال اقرأ القرآن على حرف واحد فقلت إن أمّتي لا تستطيع ذلك حتى قال سبع مرات فقال لي اقرأ على سبعة أحرف إلخ، وإن لم يصح هذا الرأي فإن نوع القراءات الذي عناه المؤلف إنما هو من نوع ما أشار إليه «الطبري» بقوله إنه بمعزل عن

قول النبي ﷺ «أمرت أن أقرأ القرآن على سبعة أحرف» لأنه معلوم أنه لا حرف من حروف القرآن مما اختلفت القراءة في قراءته بهذا المعنى يُوجب المراء به كفر المصاري به في قول أحد من علماء الأمة.

ونحن نرى أن ما ذكره المؤلف في هذه المسألة هو بحث علمي لا تعارض بينه وبين الدين لا اعتراض لنا عليه .

عن الأمور الثالث

من حيث إن حضرات المبلّغين ينسبون للأستاذ المؤلف أنه طعن في كتابه النبي ﷺ طعنًا فاحشًا من حيث نسبه قال في ص ٧٢ من كتابه^(٩): «ونوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه في قريش فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون صفوة بني هاشم، وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي، وأن يكون قصي صفوة قريش وقريش صفوة مصر ومصر صفوة عدنان وعدنان صفوة العرب والعرب صفوة الإنسانية كلها» : وقالوا إن تعدّي المؤلف بالتعريض بنسب النبي ﷺ والتحقيق من قدره تعدّ على الدين وجرم عظيم يسىء إلى المسلمين والإسلام فهو قد اجتراً على أمر إذ لم يسبقه إليه كافر ولا مشرك .

(٩) الطبعة الحالية دار رؤية ص ١٣١ .

المؤلف أورد هذه العبارة في كلامه «على الدين وانتحال الشعر» والأسباب التي يعتقد أنها دعت المسلمين إلى انتحال الشعر وأنه كان يقصد بالانتحال في بعض الأطوار إلى إثبات صحة النبوة وصدق النبي، وكان هذا النوع مُوجَّهًا إلى عامة الناس وقال بعد ذلك : والغرض من هذا الانتحال على ما يُرجَّح - إنما هو إرضاء حاجات العامة الذين يُريدون المعجزة في كل شيء ولا يكرهون أن يُقال لهم إن من دلائل صدق النبي في رسالته أنه كان منتظرًا قبل أن يجيء بدهر طويل، ثم وصل إلى ما يتعلق بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه في قريش .

ونحن لا نرى اعتراضًا على بحثه على هذا النحو من حيث هو، وإنما كل ما نلاحظه عليه أنه تكلم فيما يختص بأسرة النبي ﷺ ونسبه في قريش بعبارة خالية من كل احترام، بل وبشكل تهكمي غير لائق ولا يوجد في بحثه ما يدعو لإيراد العبارة على هذا النحو .

عن الأمر الرابع

يقول حضرات المبلغين إن الأستاذ المؤلف أنكر أن للإسلام أولية في بلاد العرب وأنه دين إبراهيم، إذ يقول : «أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للإسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي وأن خلاصة الدين الإسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله إلى الأنبياء من قبل»، إلى أن قال :

قرار النيابة في قضية كتاب

«وشاعت في العرب أثناء ظهور الإسلام وبعده فكرة أن الإسلام يحدد دين إبراهيم ومن هنا أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هنا قد كان دين العرب في عصر من العصور، ثم أعرضت عنه لما أضلّها واتصرفت إلى عبادة الأوثان» . . . إلخ.

وحيث إن كلام المؤلف - هنا - هو استمرار في بحث بيان أسباب انتحال الشعر من حيث تأثير الدين على الانتحال ولا اعتراض على البحث من حيث هو . وقد قرر المؤلف في التحقيق أنه لم ينكر أن الإسلام دين إبراهيم، ولا أن له أولية في العرب وأن شأن ما ذكره في هذه المسألة كشأن ما ذكره في مسألة النسب: رأى القصاص اقتناع المسلمين بأن للإسلام أولية، وبأنه دين إبراهيم فاستغلوا هذا الاقتناع وأنشئوا حول هذه المسألة الشعر والأخبار مثلما أنشئوا حول مسألة النسب .

ونحن لا نرى اعتراضاً على أن يكون مراده بما كتب في هذه المسألة هو ما ذكر، ولكننا نرى أنه كان سيئ التعبير جداً في بعض عبارته كقوله :

«ولم يكن أحد قد احتكر ملة إبراهيم ولا زعم لنفسه الانفراد بتأويله فقد أخذ المسلمون يردّون الإسلام في خلاصته إلى دين إبراهيم هذا الذي هو أقدم وأنقى من دين اليهود والنصارى كقوله «وشاعت في العرب أثناء ظهور الإسلام وبعده فكرة أن الإسلام يحدد دين إبراهيم. ومن هنا أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور . . .»، لأن في إيراد

عباراته على هذا النحو ما يشعر بأنه يقصد شيئاً آخر بجانب هذا المراد خصوصاً إذا قرّنا بين هذه العبارات وبين ما سبق له أن ذكره بشأن تشكُّكه في وجود إبراهيم وما يتعلق به .

عن القانون

نصّت المادة ١٢ من الأمر الملكي رقم ٤٢ لسنة ١٩٢٣ بوضع نظام دستوري للدولة المصرية على أن حرية الاعتقاد مطلقة .

ونصّت المادة ١٤ منه على أن حرية الرأي مكفولة ولكل إنسان الإعراب عن فكره بالقول أو بالكتابة أو بالتصوير أو بغير ذلك في حدود القانون، ونصّت المادة ١٤٩ منه على أن الإسلام دين الدولة .

فلكل إنسان إذن حرية الاعتقاد بغير قيد ولا شرط، وحرية الرأي في حدود القانون فله أن يعرب عن اعتقاده وفكره بالقول أو بالكتابة بشرط ألا يتجاوز حدود القانون .

وقد نصّت المادة ١٣٩ من قانون العقوبات الأهلي على عقاب كل تعد يقع بإحدى طرق العلانية المنصوص عنها في المادتين ١٤٨ و ١٥٠ على أحد الأديان التي تؤذي شعائرها علناً - كما أشرنا في البداية - وهي الجريمة .

وجريمة التعدي على الأديان في البداية - وهي الجريمة المعاقب عليها بمقتضى المادة المذكورة تتكون بتوفر أربعة أركان :

قرار النيابة في قضية كتاب

التعدي، ووقوع التعدي بإحدى طرق العلنية المبينة في المادتين ١٤٨ ، ١٥٠ ، عقوبات ووقوع التعدي على أحد الأديان التي تؤدي شعائرها علناً، وأخيراً القصد الجنائي.

عن الركن الأول

لم يذكر القانون بشأن هذا الركن في المادة إلا لفظ «تعدي» وهذا اللفظ عام يمكن فهم المراد منه بالرجوع إلى نص المادة باللغة الفرنسية، وقد عبر فيه عن التعدي بلفظ Outtaga والقانون قد استعمل لفظ Outtaga هذا في المواد ١٥٥ و ١٥٩ و ١٦٠ عقوبات أيضاً ولما ذكر معناها في النص العربي للمواد المذكورة عبر في المادة ١٥٥ بقوله «كل من انتهك حرمة» وفي المادتين ١٥٩، ١٦٠ تضاف : بإهانة. فيوضح من هذا - أن مراده بالتعدي في المادة ١٣٩ كل مساس بكرامة الدين أو انتهاك حرمة أو الخط من قدره أو الإضرار به لأن الإهانة تشمل كل هذه المعاني بلا شك .

وحيث إنه بالرجوع إلى الوقائع التي ذكرها الدكتور طه حسين والتي تكلمنا عنها تفصيلاً وتطبيقاً على القانون يتضح أن كلامه الذي بحثناه تحت عنوان «الامر الأول» فيه تعدي على الدين الإسلامي لأنه انتهك حرمة هذا الدين بأن نسب إلى الإسلام أنه استغل قصة مَلْفَقَة هي قصة هجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة وبناء إبراهيم وإسماعيل للكعبة واعتبار هذه القصة أسطورة وأنها

من تلفيق اليهود وأنها حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام إلى آخر ما ذكرناه تفصيلاً عند الكلام عن الوقائع وهو بكلامه هذا يرمي الدين الإسلامي بأنه مضلل في أمور هي عقائد في القرآن باعتبار أنها حقائق لأمريّة فيها كما أن كلامه الذي يحثناه تحت عنوان «الامر الرابع» قد أورده على صورة تُشعر بأنه يريد به إتمام فكرته بشأن ما ذكر - أما كلامه بشأن نسب النبي ﷺ فهو إن لم يكن فيه طعن ظاهر إلا أنه أورده بعبارة تهكميّة تشف عن الخط من قدره - وأما ما ذكر بشأن القراءات مما تكلمنا عنه في الامر الثاني فإنه بحث بريء من الوجهة العلمية والدينية أيضاً، ولا شيء فيه يستوجب المؤخذة لا من الوجهة الأدبية ولا من الوجهة القانونية.

عن الركن الثاني

لا كلام في هذا الركن لأن الطعن السابق بيانه قد وقع بطريق العلنية إذ إنه ورد في كتاب «الشعر الجاهلي» الذي طبع ونشر وبيع في المحلات .

عن الركن الثالث

لا نزاع في هذا الركن أيضاً لأن التعدي وقع على الدين الإسلامي الذي تؤدّي شعائره علناً وهو الدين الرسمي للدولة .

عن الركن الرابع

هذا الركن هو الركن الأدبي الذي يجب أن يتوقّر في كل جريمة. فيجب إذن لمعاقبة المؤلف أن يقوم الدليل على توقّر القصد الجنائي لديه. بعبارة أوضح يجب أن يثبت أنه إنما أراد بما كتبه أن يتعدى على الدين الإسلامي فإذا لم يثبت هذا الركن فلا عقاب.

أذكر المؤلف في التحقيقات أنه يريد الطعن على الدين الإسلامي وقال إنه ذكر ما ذكر في سبيل البحث العلمي وخدمة العلم لا غير، غير مقيد بشيء، وقد أشار في كتابه تفصيلاً إلى الطريق الذي رسمه للبحث ولابد هنا من أن نُشير إلى ما قرره المؤلف في التحقيق من أنه كمسلم لا يرتاب في وجود إبراهيم وإسماعيل وما يتصل بهما مما جاء في القرآن ولكنه كعالم مضطر إلى أن يُدعن لنتائج البحث فلا يُسلم بالوجود العلمي التاريخي لإبراهيم وإسماعيل فهو مجرد من نفسه شخصيتين وقد وجدنا المؤلف قد شرح نظريته هذه شرحاً مُستفيضاً في مقال نشره بجريدة السياسة الأسبوعية بالعدد ١٩ الصادر في ١٧ يوليو سنة ١٩٦٦ ص ٥ تحت عنوان «العلم والدين» وقد ذكر فيه بالنص : «فكل امرئ منا يستطيع إذا فكر قليلاً أن يجد في نفسه شخصيتين متمايزتين إحداهما عاقلة تبحث وتنقد وتحلّل وتغير اليوم ما ذهبت إليه أمس وتهدم اليوم ما بنته أمس، والآخرى شاعرة تلذ وتآلم وتفرح وتحزن وترضى وتغضب وترغب وترهب في غير نقد ولا بحث ولا تحليل وكلتا الشخصيتين متصلتان بمزاجنا وتكويننا لا

نستطيع أن نخلص من إحداهما. فمما الذي يمنع أن تكون الشخصية الأولى عالمة باحثة ناقدة، وأن تكون الشخصية الثانية مؤمنة مطمئنة طامحة إلى المثل الأعلى؟ .

ولسنا نعترض على هذه النظرية بأكثر مما اعترض به هو على نفسه في مقاله حيث ذكر بعد ذلك : سنقول وكيف يمكن أن تجمع المتناقضين ولست أحاول جواباً لهذا السؤال وإنما أحاولك على نفسك . . . إلخ. ولا شك في أن عدم محاولة الإجابة عن هذا الاعتراض إنما هو عجزه عن الجواب، والمفهوم أنه قد أورد هذا الاعتراض لأنه يتوقعه حتى لا يواجه إليه .

الحقيقة أنه لا يمكن الجمع بين التقيضين في شخص واحد في وقت واحد، بل لابد من أن تتجلى إحدى الحالتين للأخرى، وقد أشار المؤلف نفسه إلى هذا في المقال نفسه في سياق كلامه على الخلاف بين العلم والدين حيث قال بشأنهما: ليسا متفقين ولا سبيل إلى أن يتفقا إلا أن ينزل أحدهما لصاحبه عن شخصيته كلها.

أما توزيع الاختصاص الذي أجراه الدكتور يجعله العلم من اختصاص القوة العاقلة والدين من اختصاص القوة الشاعرة فلستا نذكره والذي نفهمه أن العقل هو الأساس في العلم وفي الدين معاً، وإذا ما وجدنا العلم والدين يتنازعان فسبب ذلك أنه ليس لدينا القدر الكافي من كل منهما - إننا نقرر هذا بناء على ما نعرفه

في أنفسنا، أما الدكتور فقد تكون لديه القدرة على ما يقول وليس ذلك على الله بعسير.

نحن في موضع البحث عن حقيقة نبذة المؤلف، فسواء لدينا إن صحت نظرية تجريد شخصيتين عامة ومتدنية أو لم تصح، فإننا على الفرضين نرى أنه كتب ما كتب عن اعتقاد تام. ولما قرأنا ما كتبه بإمعان وجدناه مناسقا في كتاباته بعامل قوي مسلط على نفسه وقد بينا حين بحثنا الوقائع كيف قاده بحثه إلى ما كتب وهو وإن كان قد أخطأ فيما كتب إلا أن الخطأ المصحوب باعتقاد الصواب شيء وتعمد الخطأ المصحوب بنية التعدي شيء آخر.

وحيث إنه مع ملاحظة أن أغلب ما كتبه المؤلف مما يمس موضوع الشكوى وهو ما قصّرنا بحثنا عليه إنما هو تخيلات وافتراسات واستنتاجات لا تستند إلى دليل علمي صحيح، فإنه كان يجب عليه أن يكون حريصا في جرائته على ما أقدم عليه مما يمس الدين الإسلامي الذي هو دينه ودين الدولة التي هو من رجالها المسئولين عن نوع من العمل فيها وأن يلاحظ مركزه الخاص في الوسط الذي يعمل فيه - صحيح أنه كتب ما كتب عن اعتقاد بأن بحثه العلمي يقتضيه، ولكنه مع هذا كان مُقدّرا لمركزه تمامًا وهذا الشعور ظاهر من عبارات كثيرة في كتابه منها قوله : وأكاد أثق بأن فريقًا منهم سيلقونه ساخطين عليه وبأن فريقًا آخر سيزورون عنه ازورارًا، ولكنني على سخط أولئك وازورار هؤلاء أريد أن أذيع هذا البحث.

إن للمؤلف فضلاً لا ينكر في سلوكه طريقاً جديداً للبحث
 هذا فيه حذو العلماء من الغربيين، ولكنه لشدة تأثير نفسه مما أخذ
 عنهم قد تورط في بحثه حتى تخيل حقاً ما ليس بحق أو ما لا
 يزال في حاجة إلى إثبات أنه حق، إنه قد سلك طريقاً مظلماً
 فكان يجب عليه أن يسير على مهل وأن يحتاط في سيره حتى لا
 يضل، ولكنه أقدم بغير احتياط فكانت النتيجة غير محمودة.

وحيث إنه مما تقدم يتضح أن غرض المؤلف لم يكن مُجرّد
 الطعن والتعدي على الدين، بل إن العبارات المأسة بالدين التي
 أوردها في بعض المواضع من كتابه إنما قد أوردها في سبيل البحث
 العلمي مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها.

وحيث إنه من ذلك يكون القصد الجنائي غير متوفر.

«فلذلك»

تحفظ الأوراق إدارياً..

محمد نور

رئيس نيابة مصر

القاهرة في ٣٠ مارس سنة ١٩٢٧

م	اسم الكتاب	المؤلف
١	المهمشون في التاريخ الإسلامي	د/ محمود إسماعيل
٢	نحو تحديث دراسة التاريخ الإسلامي	د/ محمد تضافوت
٣	في نقد المثقف والسلطة	أ/ أيمن عبد الرسول
٤	إشكالية المنهج في دراسة التراث	د/ محمود إسماعيل
٥	حوار المشرق والمغرب	د/ حسن حنفي - د. صايد الجابرة
٦	في نقد حوار المشرق والمغرب	د/ محمود إسماعيل
٧	بين أخلاقيات العرب وذهنيات الغرب	د/ إبراهيم القبادري بوتشيش
٨	فرق الشيعة بين الدين والسياسة	د/ محمود إسماعيل

م	اسم الكتاب	المؤلف
٩	التراث وقضايا العصر	د/ محمود إسماعيل
١٠	جون قرنق رؤيته للسودان الجديد وإعادة بناء الدولة السودانية	د/ الواثق كمير
١١	تغطية الإسلام (إيوان سعيد)	ترجمة د/ محمد عناني
١٢	الرواية والتراث السردي	د/ سعيد يقطين
١٣	خاتان الدكتور بين الدين والطب والثقافة والتاريخ	د/ سهام عبد السلام
١٤	الرحلة في الأدب العربي	د/ شعيب حليفي
١٥	الحب عند ابن حزم الأندلسي وأبي داود الأصفهاني	د/ محمود إسماعيل

م	اسم الكتاب	المؤلف
١٦	من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام	د/ بندلي جوزي
١٧	الحركات السرية في الإسلام	د/ محمود إسماعيل
١٨	مقدمة في فقه اللغة	د/ لويس عوض
١٩	الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين	د/ محمود إسماعيل
٢٠	الرسالة المصرية، صحف إدريس المصري،	المستشار / محمد سعيد العشماوى
٢١	صراع الأمم	المستشار / محمد سعيد العشماوى
٢٢	لعبة ما بعد الحداثة إدوارد سعيد وتدوين التاريخ	ترجمة د/ عفاف عبد المعطي
٢٣	لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا	د/ علي مبروك
٢٤	في نقد الإسلام الوضعي	أ/ أيمن عبد الرسول
٢٥	الثقف والسلطة (إدوارد سعيد)	ترجمة د/ محمد عناني
٢٦	السرد العربي مفاهيم .. تجليات	سعيد يقطين
٢٧	الصورة السردية في الرواية والقصة والسينما	د. نور الدين ماجدولين
١	قائمة إصدارات تحت الطبع ، موسوعة علم الفراسة	جورج زيدان / الرازي / فيليمون الحكيم

